



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Liberalizm etyczny J. S. Milla : współczesne nawiązania i kontynuacje (analiza poglądów Johna Graya i Petera Singera)

Author: Monika Małek

Citation style: Małek Monika. (2007). Liberalizm etyczny J. S. Milla : współczesne nawiązania i kontynuacje (analiza poglądów Johna Graya i Petera Singera). Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

**Uniwersytet Śląski
Wydział Nauk Społecznych
Instytut Filozofii**

Monika Małek

**Liberalizm etyczny J.S.Milla: współczesne
nawiązania i kontynuacje (analiza poglądów Johna
Graya i Petera Singera)**

**Praca doktorska pod kierunkiem
Prof. dr hab. Haliny Promieńskiej**

Katowice 2007

Spis treści:

Wstęp	3
Rozdział 1: Klasyczna postać liberalizmu w ujęciu J.S.Milla	10
1. Millowska koncepcja wolności na tle innych sposobów pojmowania wolności	10
a) Historyczno-biograficzne tło koncepcji J. S. Milla	10
b) Różnorodność znaczeń przypisywanych pojęciu wolności; próba systematyzacji dyskusji o problemie wolności u J.S.Milla	29
c) Koncepcja wolności J.S.Milla a spory o pojęcie wolności w obrębie nurtów liberalnych	48
2. Wątki aksjologiczno-etyczne w pojmowaniu utilitaryzmu przez J.S.Milla	
a) Szeroka formuła utilitaryzmu Milla	61
b) Zasada użyteczności jako podstawowa zasada etyczna	74
3. <i>Sztuka życia</i> jako domena logiki i etyki praktycznej	
a) Indukcyjno-empiryczna metoda Milla i jej zastosowanie do nauk moralnych i społecznych	89
b) Etyka jako <i>philosophia prima</i> sztuki życia: poszukiwanie zasad będących ostateczną podstawą moralności	101
c) Konsekwencje systemowego powiązanie liberalizmu z utilitaryzmem w koncepcji J.S.Milla	109
Rozdział 2. Koncepcja pluralizmu liberalnego Johna Graya	
1. J. Gray jako komentator i krytyk myśli filozoficznej J.S.Milla	116
2. Koncepcja państwa jako rządu ograniczonego i <i>modus vivendi</i> na gruncie demokracji	124
3. Natura ludzka a status etyki jako sztuki życia	141
4. Krytyka oświeceniowej wizji postępu etycznego przez J.Graya	154
Rozdział 3. Utilitaryzm preferencji Petera Singera	
1. Peter Singer – współczesny kontynuator myśli J.S.Milla?	166

2. Wolność indywidualna w liberalnej demokracji	172
3. Koncepcja natury ludzkiej a status etyki: rola wyboru i preferencji	184
4. Możliwość postępu etycznego jako element koncepcji etyki P.Singera	195
Podsumowanie	208
Bibliografia	211

Wstęp

Niniejsza rozprawa doktorska jest próbą zaprezentowania koncepcji liberalizmu etycznego Johna Stuarta Milla oraz pokazania, iż liczne rozwiązania obecne u Milla są współcześnie aktualne, ponieważ są szeroko dyskutowane i wykorzystywane zarówno przez jego krytyków jak i kontynuatorów. Termin *liberalizm etyczny* nie został użyty w celu wyodrębnienia nowej odmiany liberalizmu i przeciwstawienia jej wielu innym rodzajom liberalizmu, lecz raczej w celu podkreślenia faktu, iż liberalizm Milla nie dotyczy wycinkowego zakresu zagadnień z dziedziny filozofii politycznej lub teorii ekonomii. Liberalizm etyczny Milla jest całościowym systemem etycznym zawierającym koncepcję człowieka i określającym status oraz hierarchię wartości – można o nim zatem powiedzieć, iż jest on liberalizmem aksjologicznie zaangażowanym, przeciwstawiając go na przykład liberalizmowi proceduralnemu skupionemu na prawach i ich realizacji. Pytanie, czy Mill reprezentował w większym stopniu liberałów, czy utylitarystów nie jest łatwe do rozstrzygnięcia, ponieważ dwie tradycje myślowe: liberalizm i utylitaryzm są w jego filozofii połączone w system wzajemnych zależności. Chociaż Mill zawsze uważał siebie za utylitarystę, jednak pozycja, jaką w jego systemie zajmuje wolność indywidualna może świadczyć o tym, że jego koncepcja jest w pierwszej kolejności liberalna, a w drugiej utylitarystyczna.

Koncepcje J.S.Milla znajdują współcześnie oddźwięk i są szeroko dyskutowane nie tylko dlatego, iż jako myśliciel znalazł się on w gronie klasyków liberalizmu, ale przede wszystkim dlatego, iż zawierają one próbę odpowiedzi na pytanie o zakres i istotę wolności indywidualnej jednostki, jak również propozycję optymalnej formy relacji pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Kwestie te niezmiennie należą do trzonu dyskusji, w której bierze udział wielu myślicieli współczesnych. Jak należy rozumieć wolność indywidualną, czy jest ona wartością samą w sobie, jaki jest zakres nienaruszalnej wolności człowieka jako osoby, czy władze polityczne winny promować i wspierać dążenie jednostek do pełnej autonomii oraz, jaki jest ideał indywidualnej wolności? Tego typu pytania zdominowały debaty filozoficzno-polityczne w społeczeństwach zachodnich końca XX i początku XXI wieku. Przykładem takiej współczesnej debaty jest trwający już kilkadziesiąt lat spór między komunitarianami a libertarianami, w którym oponenci nierzadko przywołują tezy J.S.Milla, aby niejako „nadać mocy” własnym argumentom. Krótki zarys tego sporu powinien zobrazować

dlaczego tak wielu filozofów reprezentujących różne opcje polityczne i intelektualne może się odwoływać do myśli Milla, a zarazem dlaczego żaden ze współczesnych nurtów nie może 'zawłaszczyć' jego koncepcji na wyłączność.

Dyskusja pomiędzy komunitarianami a libertarianami została zapoczątkowana przez myślicieli amerykańskich, niemniej jednak dołączyli do niej także myśliciele europejscy. Dla libertarian najistotniejszą kwestią pozostaje wolność indywidualna, która jest dla nich bezpośrednią konsekwencją „samoposiadania” człowieka przez siebie – stąd także wywodzą prawo do życia oraz prawo własności wraz ze swobodą do dysponowania własnością. Pryncypializm libertarian w twierdzeniu o prymacie wolności indywidualnej i nienaruszalnym prawie do prywatnej własności stawia ich z filozoficznego punktu widzenia na pozycjach, które zajmowali klasyczni liberałowie. Sami libertarianie bardzo często odwołują się do T.Hobbesa, J.Locke’a, A.Smitha, T.Jeffersona, J.S.Milla, L.von Misesa, F.A.Hayeka. Są zwolennikami państwa minimalnego, które pełni raczej rolę nocnego stróża, niż interweniuje w przedsięwzięcia ekonomiczne obywateli. Za szerokim zakresem wolności indywidualnej idzie nie tylko nieograniczona własność prywatna, ale też i wolność polityczna, wolność sumienia i wyznania, wolność słowa, przekonań, czy choćby tzw. orientacji seksualnej. Libertarianie sprzeciwiają się wszelkim formom interwencjonizmu rządowego, jak również idei państwa opiekuńczego, które stawia sobie za cel nie tylko wolność obywateli, ale i maksymalizowanie równości w dostępie do dóbr społecznych, takich jak opieka zdrowotna, edukacja, ubezpieczenia emerytalne itp. Nawet nazwa nurtu *libertarianizm* została przybrana dla odróżnienia jego przedstawicieli od *liberałów*, którzy w Stanach Zjednoczonych są mniej lub bardziej odpowiednikami europejskich socjaldemokratów. Mimo tego, iż libertarianizm jest kojarzony z polityczną prawicą, jednocześnie jego przedstawiciele raczej nie identyfikują się z myślą konserwatywną i traktują religię jako indywidualny wybór jednostki, bez przypisywania jej misji cywilizacyjnej. Do najważniejszych współczesnych myślicieli identyfikowanych z ideami libertarianizmu należą: Milton Friedman, Robert Nozick, Murray Rothbard, James M. Buchanan.

Ponieważ libertariańskie postulaty (m.in. prymat jednostki, nienaruszalność prywatnej własności, wolny rynek, rządy prawa, ograniczona rola rządu) zawsze u podstaw prowadzą się do określenia relacji pomiędzy jednostką a państwem, kluczowym pytaniem staje się kwestia, jaką koncepcję wolności przyjmują oni za swoje *credo*. W ich rozważaniach często pojawia się klasyczne rozróżnienie B.Constanta na

starożytną i nowożytną koncepcję wolności. Wolność starożytnych, wywodząca się z Grecji, wyrażała się w prawie uczestnictwa w życiu politycznym i decydowaniu o losach całego społeczeństwa – na tym polegała ateńska demokracja, w której *nota bene* możliwe było skazanie na śmierć Sokratesa. Nowożytne pojęcie wolności jest zogniskowane na jednostce – jej prawie do swobodnego wyboru stylu życia, wyznania, gwarancjach wolności osobistej oraz wolności słowa i przekonań, możliwości nieskrępowanego udziału w obrocie handlowym. W tym znaczeniu koncepcja indywidualnej wolności J.S.Milla jest najdojrzalszym przejawem nowożytnego rozumienia wolności i przesuwając granice wolności indywidualnej dalej, niż ustanowił je Mill, możemy niepostrzeżenie znaleźć się w sytuacji bardziej przypominającej anarchię, niż demokrację. Zrozumiałym zatem jest, dlaczego koncepcja Milla stanowi ważny punkt odniesienia dla idei współczesnych libertarian.

Jest ona jednak również ważna dla komunitarian, postulujących odmienne hierarchie wartości niż libertarianie. Dla komunitarian największe znaczenie mają wartości i interesy wspólnotowe, ponieważ według nich życie jednostki jest w sposób nierozzerwalny sprzężone z życiem społeczności, czy też społeczeństwa, w którym się ona znajduje. W tekście będącym ideologicznym manifestem komunitarian czytamy: „Komunitariański punkt widzenia nie narzuca konkretnej orientacji politycznej; skupia się raczej na tym, co we współczesnych debatach politycznych jest często ignorowane: na społecznym aspekcie natury ludzkiej; na formach odpowiedzialności, jaką obywatele muszą, indywidualnie i kolektywnie, wziąć na siebie w ramach porządku prawnego; na jakże podatnej na zaburzenia ekologii rodziny i wspierających ją wspólnot; na dalekosiężnych i długofalowych konsekwencjach aktualnych decyzji.[...] Zasadnicze komunitariańskie dążenie do zachowania równowagi między jednostkami i grupami, prawami i obowiązkami oraz między instytucjami państwa, rynku i społeczeństwa obywatelskiego jest stałe i niewzruszone. Ponieważ jednak z dążeniem tym mamy do czynienia w kontekście historycznym i w zróżnicowanych kontekstach społecznych, osąd na temat tego, na czym polegać ma właściwa postawa moralna, będzie się różnić w zależności od czasu i miejsca. Gdybyśmy żyli w dzisiejszych Chinach, energicznie opowiadalibyśmy się za zwiększeniem zakresu jednostkowych praw; we współczesnej Ameryce kładziemy zaś nacisk na indywidualne i zbiorowe obowiązki”¹.

¹ Komunitariańska Platforma Programowa. *Spółeczeństwo responsywne: prawa i obowiązki*, (w:) *Komunitarianie. Wybór tekstów*, (red.) P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 18-19.

Spośród osób związanych z komunitaryzmem lub deklarujących się bezpośrednio jako komunitarianie wymieniani są między innymi: Charles Taylor, Michael Walzer, Michael Sandel, Alesdair MacIntyre, Amitai Etzioni, Robert Bellah, William Galston. Według M. Walzera komunitarianie wysuwają dwa rodzaje argumentów przeciwko tezom liberalizmu. Pierwsze wychodzą z założenia, iż liberalna teoria polityczna odzwierciedla praktykę społeczną – społeczeństwa zachodnie to świat radykalnie odizolowanych indywiduów, które nie mają wspólnych politycznych ani religijnych tradycji. Ma to być efektem wieloletniej walki liberalizmu ze wspólnotowymi autorytetami i tradycjami. Drugi rodzaj argumentów koncentruje się na tezie, że liberalne postulaty fałszują obraz realnego życia, ponieważ jednostki wyizolowane ze społecznych więzów są niczym innym jak szkodliwym mitem. Jak łatwo zauważyć, argumenty te nie mogą być jednocześnie prawdziwe.

Różnie próbowano uporządkować listę podobieństw i różnic między tezami libertariańskimi a komunitariańskimi. I mimo, że żadna z tych propozycji nie jest możliwa do bezdyskusyjnego zaakceptowania, to jednak niektóre spośród najczęściej wymienianych różnic wydają się warto podkreślić. Porównując liberalny model życia z komunitariańskim można wyodrębnić kilka zasadniczych obszarów niezgody, a mianowicie:

- koncepcja dobrego życia: komunitariański wariant oferuje wzorzec dobrego życia, łącznie z ideałem wzoru osobowego dobrego obywatela, podczas gdy w modelu libertariańskim każdy sposób życia jest jednakowo dobry, o ile możliwym innym jednostkom życie na ich własny sposób;
- rozumienie wolności indywidualnej: liberałowie wyznaczają jej zakres patrząc zawsze z punktu widzenia jednostki, natomiast dla komunitarian ma ona znaczenie przede wszystkim w kontekście całej wspólnoty, obejmującej relacje i wzajemne zależności między jednostkami;
- zakres dopuszczalnej ingerencji w sytuacjach konfliktu interesów i wartości: dla liberałów ingerencja w życie jednostki jest ostatecznością podejmowaną, gdy indywidualna wolność kogoś innego została naruszona, komunitarianie natomiast dopuszczają ingerencję w życie jednostki, gdy jej działania naruszają zasady wspólnotowe;
- rozumienie sprawiedliwości: koncepcje liberalne z reguły oparte są na formalnym rozumieniu sprawiedliwości, stąd bardzo często o teoriach liberalnych mówi się, iż są proceduralne. Przywiązując tak dużą wagę do sprawiedliwości proceduralnej

liberałowie w pewnym sensie próbują zapełnić lukę w niepełnej koncepcji dobra. Dla komunitarian sprawiedliwość przybiera najczęściej formułę materialną, będąc z reguły jakąś odmianą sprawiedliwości społecznej;

- podejście do roli historii w życiu społeczeństw: liberalizm bywa często doktryną ahistoryczną, komunitaryzm natomiast przyznaje kwestii tradycji, pamięci zbiorowej, zwyczajów pierwszorzędą rolę, jeśli chodzi o kształtowanie praktyki społecznej. Należy dodać, że ahistoryczność dotyczy głównie myśli libertariańskiej, jeśli bowiem wziąć pod uwagę nurty liberalne, które w mniejszym lub większym stopniu inspirowane są myślą heglowską (w tym m.in. liberalizm F.Fukuyamy, ale też i R.Rorty'ego), pojawia się tam teza, iż ludzkie praktyki społeczne oraz instytucje polityczne są wytworem konkretnych okoliczności historycznych i w związku z tym podlegają ocenie w odniesieniu do tych okoliczności.

- indywidualny styl życia a wspólne praktyki społeczne: dla liberałów wspólne praktyki społeczne są istotne o tyle, o ile nie wchodzą w kolizję z wolnością indywidualną; komunitarianie zaś uważają je za podstawę życia społecznego, a zarazem element nadający sens życia jednostkom;

- rola rządu: libertarianie ograniczają rolę rządu do minimum, sprzeciwiając się rządowym interwencjom w gospodarkę i system finansowy, jak również ingerowaniu w zakres swobód i praw obywateli. Komunitarianie z kolei, nie odmawiają jednostkom praw i wolności obywatelskich, ale uważają, że władza polityczna ma prawo i powinna troszczyć się o interesy wspólne, takie jak system opieki zdrowotnej, ubezpieczenia społeczne, edukacja, ochrona środowiska, społeczna aktywizacja obywateli w postaci wspierania organizacji pozarządowych.

W kontekście współczesnych debat o zakres i formę optymalnych relacji jednostki i społeczeństwa niemożliwym jest uznanie koncepcji J.S.Milla za zbieżną ze stanowiskiem którejkolwiek ze stron dyskusji. Liberalizm etyczny Milla zawiera zarówno elementy charakterystyczne dla indywidualistycznego stanowiska libertarian, jak i wątek wspólnotowy, związany z konkretnymi warunkami historycznymi, wykorzystywany przez komunitarian. Współcześnie wielu autorów inspirowane są ideami Milla, jednak aby uniknąć zbyt dużej ilości wątków, a zarazem nie poprzestać na ogólnikach wybrałam dwu autorów niezwiązanych bezpośrednio ani z nurtem libertariańskim ani komunitarystycznym: Johna Graya i Petera Singera. Jest to zabieg celowy, mający pokazać, że filozofia Milla wykracza poza przyjęte podziały, a jednocześnie zawiera w sobie konsekwentnie dobrane wątki, które bronią się przed

eklektyzmem i stanowią o oryginalności myśli tego autora. Zarówno J.Gray, jak i P.Singer poprzez swój dorobek intelektualny i działalność społeczną są związani z filozofią J.S.Milla, chociaż każdy na swój sposób.

Pewna dysproporcja, jeśli chodzi o szczegółowość analizy koncepcji J.S.Milla w porównaniu do szkicowo narysowanych wątków myśli J.Graya oraz P.Singera wynika z dwu powodów. Uznałam za celowe bardziej gruntownie przedstawić stanowisko Milla, aby zobrazować, że millowskie powiązanie idei wolności z założeniami utilitaryzmu stanowi współcześnie istotną przesłankę dla nawiązań do jego koncepcji, ale też i polemik toczonych z liberalizmem aksjologicznie zaangażowanym. W tym kontekście poglądy J.Graya i P.Singera są przykładami koncepcji liberalizmu otwartego na dalsze przemyślenia i korekty, inspirowane nowymi sytuacjami politycznymi i kulturowymi współczesnego świata. Drugim powodem jest to, że zarówno Gray, jak i Singer czynnie, i w dość intensywny sposób biorą udział we współczesnych debatach, zatem nie chciałabym podsumowywać ich koncepcji, ponieważ znajdują się one wciąż w trakcie procesu tworzenia i nie nadszedł chyba jeszcze czas na całościową ich ocenę.

Pierwszy rozdział pracy dotyczy liberalizmu etycznego Milla. W podstawowej jego części zarysowana została koncepcja wolności Milla z wzięciem pod uwagę biograficznych wątków z życia jej autora oraz społeczno-politycznego kontekstu czasów, w jakich powstała. Następnie zasygnalizowany został problem różnorodności znaczeń pojęcia *wolności* wraz z próbą systematyzacji dyskusji i wyodrębnieniem wątków istotnych dla celu pracy. Koncepcja Milla została też usytuowana na tle sporów i dyskusji o problemie wolności w obrębie nurtów liberalnych.

W drugiej części I rozdziału przedstawione zostały wątki aksjologiczno-etyczne leżące u podstaw utilitaryzmu Milla. Szeroka formuła utilitaryzmu przyjęta przez tego autora spowodowała, iż użyteczność rozumiana przez niego szerzej, niż przez innych utilitarystów, sytuuje go w gronie myślicieli otwartych na wartości, które nie wynikają bezpośrednio z zasady użyteczności. Jednocześnie, podkreślone zostało, iż zasada użyteczności jest u Milla podstawową zasadą etyczną, rozumianą jako aksjologiczna podstawa, którą realizuje się poprzez odwołanie do jej zasad pochodnych.

Trzecia część tegoż rozdziału obrazuje *sztukę życia* Milla jako dyscyplinę będącą w jej części dotyczącej etyki połączeniem logiki oraz etyki praktycznej. Do zbudowania zasad *sztuki życia* użył Mill metody indukcyjno-empirycznej, a etykę w tym systemie uznał za filozofię pierwszą, ponieważ dostarcza ona ostatecznych zasad, na których ugruntowana jest moralność. Ze względu na to, iż w systemie etycznym

Milla ważną pozycję zajmuje zarówno Zasada Wolności, jak i Zasada Użyteczności zostały też rozważone konsekwencje systemowego powiązania zasad liberalizmu z utylitaryzmem wraz z postawieniem tezy, że systemy te przy uwzględnieniu pewnych warunków nie muszą się wzajemnie wykluczać.

Rozdział drugi przedstawia dorobek myślowy Johna Graya z perspektywy jego powiązań z koncepcją filozoficzną J.S.Milla, natomiast rozdział trzeci przedstawia koncepcję Petera Singera w analogiczny sposób. Zarówno w przypadku Graya, jak i Singera zilustrowana została obecność w ich twórczości następujących wątków: kwestii wolności indywidualnej, problemu powiązania koncepcji natury ludzkiej ze statusem etyki oraz kwestii możliwości postępu etycznego. W ten sposób można prześledzić, jak wątki podejmowane przez Milla, zostały wykorzystane w twórczości wymienionych wyżej krytyków i kontynuatorów intelektualnego dziedzictwa Milla.

Cytowane fragmenty z angielskojęzycznych pozycji bibliograficznych mają tłumaczenia mojego autorstwa, tak samo w przypadku kilku fragmentów z *Autobiografii* oraz *O rządzie reprezentatywnym* Milla, których istniejące w języku polskim tłumaczenia były dokonane dość dawno i w wielu fragmentach brzmią dziś trochę archaicznie, czego w zasadzie nie można powiedzieć o oryginalnych tekstach tego autora.

Rozdział 1

KLASYCZNA POSTAĆ LIBERALIZMU W UJĘCIU J.S.MILLA

1. Millowska koncepcja wolności na tle innych sposobów pojmowania wolności

a) Historyczno-biograficzne tło koncepcji J. S. Milla

Życie i twórczość J.S.Milla były z sobą bardzo konsekwentnie zharmonizowane, dlatego wydaje się być celowe prześledzenie wątku, w jaki sposób Mill łączył życie prywatne z tym, co przedstawiał na łamach swoich pism. Interesujące jest przyjrzeć się, jak dokonał tego, iż oficjalna strona jego biografii – kariera urzędnika wysokiej rangi, a także działacza politycznego i parlamentarzysty – była zintegrowana z jego wewnętrznymi przekonaniem. Już w młodym wieku nabrał on przeświadczenia, że przyszło mu żyć w wyjątkowych czasach, w których można wiele zrobić, aby przyszłość ludzi była lepsza, i postanowił tę okazję wykorzystać najlepiej, jak mógł.

John Stuart Mill urodził się 20 maja 1806 roku jako pierwsze z dziewięciorga dzieci Jamesa Milla - radykalnego myśliciela i autora *Historii Indii*. Ojciec J.S.Milla był reformatorem społecznym-teoretykiem w wielu dziedzinach i powszechnie znany jest eksperyment edukacyjny, jaki przeprowadził na najstarszym synu. W najmłodszych latach dziecka zajął się jego edukacją sam - mały John Stuart od 3 roku życia uczył się greki, historii, logiki i innych poważnych przedmiotów. Gdy miał kilkanaście lat pobierał nauki: ekonomii klasycznej u D.Ricardo, prawa u Johna Austina, zasad prawodawstwa i etyki u J.Benthama. Wszyscy oni byli przyjaciółmi Jamesa Milla, więc intelektualne dzieciństwo Johna Stuarta nie należało do nudnych i bezproduktywnych. W 1820 roku został wysłany na rok do Francji, aby wzbogacić swoją edukację i zetknął się tam m.in. z koncepcjami hrabiego de Saint-Simon, które wtedy zrobiły na nim duże wrażenie. Jednak we wczesnej młodości największy wpływ na J.S.Milla miał jego ojciec James Mill, a także Jeremy Bentham. Nie ulega wątpliwości, iż w tym okresie

życia J.S.Mill był gorącym zwolennikiem benthamowskiej wersji utylitaryzmu, na co jednym z bezpośrednich dowodów jest fakt, że w 1823 razem z kilkoma kolegami założył Towarzystwo Utylitarystyczne (*Utilitarian Society*), w ramach którego propagowali utylitaryzm i dyskutowali o nim. W ówczesnych czasach w Anglii towarzystwa i kluby dyskusyjne cieszyły się dużą popularnością i każdy szanujący się *gentleman* do jakiegoś należał, zatem J.S.Mill nie był odosobniony w swej pasji dyskusowania o nurtujących go kwestiach. Autorzy jednej z biografii Milla piszą o tym okresie jego życia: „Pierwsza połowa lat dwudziestych okazała się niezwykle aktywnym okresem jego życia. Zajmował się pracą biurową i publicystyczną, uczęszczał regularnie na spotkania organizowane w domu G.Grote’a² przy Threadneedle Street, na których dyskutowano bieżące pozycje z dziedziny ekonomii, logiki czy psychologii. Starał się być stale *au courant* we wszystkich nowościach nauki i polityki, brał także udział w dyskusjach Towarzystwa Owenistów, zbierających się w sali przy Chancery Lane, kontynuował kontakty z francuskimi utopistami”³. Mniej więcej w tym samym czasie zaczął pisywać artykuły do gazet i robił to często i regularnie przez resztę życia, aczkolwiek nie było to jego główne źródło zarobkowania. Także w 1823 roku otrzymał posadę w biurze Kompanii Wschodnioindyjskiej, którą to pracę, pnąc się po kolejnych szczeblach kariery, wykonywał przez większą część swojego życia, aż do 1868 roku. Bardzo cenił sobie biurokratyczną pracę w Kompanii Wschodnioindyjskiej, czemu dał wyraz w *Autobiografii*: “Jestem skłonny zgodzić się z tym, co przypuszczają inni, że okoliczność uczenia się poprzez obserwację koniecznych warunków praktycznego prowadzenia spraw publicznych, którą dała mi moja pozycja zawodowa, miała dla mnie jako dla teoretycznego reformatora opinii i instytucji moich czasów, wartość nie do przecenienia”⁴.

Bardzo ważnym momentem w życiu J.S.Milla było spotkanie Harriet Taylor w 1830 roku, która stała się bliską mu przyjaciółką, a od 1851 roku do przedwczesnej śmierci w 1858, żoną. Można powiedzieć, że była ona jedną z najważniejszych postaci, które wywarły głęboki wpływ na kierunek rozwoju intelektualnego Johna Stuarta Milla. Tak jak on, miała Harriet temperament działacza społecznego i reformatora, spora część dorobku Milla powstała z jej inspiracji i przy jej udziale, do tego stopnia, iż kilkuletni okres w ich wspólnym życiu nazwał John Stuart „*joint production*” – wspólna praca.

² George Grote (1794-1871) – angielski historyk, znany z monumentalnej historii starożytnej Grecji. Przyjaciel J.S.Milla w jego młodości lat.

³ R.Ludwikowski, J. Woleński, *J.S.Mill*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979, s. 9.

⁴ J.S.Mill, *Autobiography*, Penguin Books, London 1989, s.80,81.

Sporą część życia J.S.Milla zajęło śledzenie życia politycznego Anglii i krajów europejskich; kilka razy startował w wyborach parlamentarnych jako kandydat radykalnego skrzydła liberałów z okręgu Westminster. Sukces osiągnął w wyborach z 1865 i zasiadł w ławach Izby Gmin. Lapidarnie i trafnie określa ten okres w życiu Milla jedna z jego biografii intelektualnych: „Nie zabierał głosu w kwestiach, w których inni mogli to zrobić z równie dobrym skutkiem. Popierał często sprawy, w których reszta liberałów albo różniła się od niego poglądami, albo była wobec tych spraw obojętna. Krytykował angielski system rządzenia Irlandią; popierał projekt reformy wyborczej Gladstone’a; po ustąpieniu gabinetu Lorda Russella z powodzeniem spełniał rolę mediatora między rządem a robotnikami, którzy postanowili urządzać zgromadzenie w Hyde Parku; stał na czele Komitetu powołanego do zbadania przyczyn zamieszek na Jamajce; przyczynił się do obalenia projektu ustawy o wydawaniu przestępców politycznych. Popierał wreszcie dwie sprawy szczególnej dla niego wagi: projekty przyznania prawa wyborczego kobietom i wprowadzenia proporcjonalnego systemu prawa wyborczego.”⁵ Ostatnim publicznym zadaniem, które J.S.Millowi powierzono była funkcja rektora Uniwersytetu St. Andrews od roku 1865. Zmarł 8 maja 1873 roku w Avignon, gdzie pochowano go obok żony Harriet.

Przeszło już do klasyki myśli filozoficznej, iż rozwój intelektualny Milla jako myśliciela, filozofa i polityka zwykle dzielony jest na trzy okresy wymienione przez samego Milla w *Autobiografii*. Pierwszy okres można nazwać „ściśłym” utylitaryzmem, obejmuje on czas od najmłodszych lat Milla do roku 1826. W tym okresie największy wpływ intelektualny na Milla miał jego ojciec, James Mill oraz Jeremy Bentham. Młody Mill znał Benthama od wczesnego dzieciństwa, do dziś zachował się list, w którym sześciolatek John Stuart prosi swojego mistrza o pożyczenie *Historii Rzymu* Hooke’a. Cała młodość J.S.Milla była na różne sposoby powiązana z osobą Jeremy Benthama – oprócz tego, iż bezpośrednio pobierał u niego nauki, był też uczniem ulubieńca Benthama, prawnika Johna Austina; współpracował z *Westminster Review*, radykalnym periodykiem założonym przez Benthama; założył Towarzystwo Utylitarystyczne, któremu patronował Bentham; a przede wszystkim z całych sił propagował utylitaryzm i bronił go nie tylko w mowach wygłaszanych na zebraniach Londyńskiego Towarzystwa Dyskusyjnego, ale wszędzie, gdzie tylko była okazja. W tym kontekście uzasadniona jest późniejsza uwaga samego Milla, iż jego młodzieńcza

⁵ R.Ludwikowski, J.Woleński, *J.S.Mill*, s.14-15.

edukacja była w pewnym sensie kursem benthamizmu⁶. Utylitaryzm Benthama dał Millowi jednolitość i spójność poglądów, które wtedy wydawały mu się bardzo pożądane. W *Autobiografii* wspomina: „Teraz miałem poglądy: wiarę, doktrynę, filozofię, w jednym z najlepszych znaczeń tego słowa, religię, której zaszczepianie i rozprzestrzenianie mogło być głównym zewnętrznym celem życia”⁷.

Filozoficzni Radykałowie⁸ skupieni wokół magazynu *Westminster Review* byli „benthamistami”, dlatego ich program filozoficzno-polityczny skupiał się głównie na reformie prawa oraz ochronie wolności indywidualnej, zwłaszcza w jej wymiarze ekonomicznym. Wątki zaczerpnięte od Radykałów pojawiają się konsekwentnie w twórczości Milla przez całe jego życie, niektóre bez większych zmian. Na jeden z nich wskazuje J. Robson w *The Improvement of Mankind. The Social and Political Thought of J.S. Mill (Ulepszenie ludzkości. Społeczna i polityczna myśl J.S. Milla)*: „Jednym z jego najbardziej ewidentnych zapożyczeń jest słowo *gwarancja* (*security*). Dla Filozoficznych Radykałów jest to termin kluczowy: domagali się oni gwarancji dla osoby i własności, dla wolnego rozwoju ekonomicznego i dla dobrego rządu. John Mill dobrze się nauczył lekcji. Przykładowo, w kontynuacji ataku ojca na *Edinburgh Review* argumentuje, że samo werbalne uznanie prawa ludzi do samostanowienia nie przybliży ich do dobrych rządów, do których mogą oni się zbliżyć tylko przez uzyskanie rzeczywistych i efektywnych gwarancji tego stanu rzeczy”⁹.

Według Robsona, w takim postawieniu zagadnienia leży klucz do stanowiska Benthama – gwarancje są potrzebne ponieważ człowiek jest egoistyczny z zasady; oczywiście, może ich dostarczyć rozum, ponieważ jest on narzędziem pozwalającym znaleźć środki do poprawy stanu społeczeństwa¹⁰. Taki tok rozumowania przyjął też młody Mill: uważał, iż należy oprzeć się na rozumowaniu i chłodnej kalkulacji, następnie wcielić wyrozumowane rozwiązania w życie, a problemy społeczne zostaną rozwiązane. Ciekawym przykładem „politycznej” działalności w obronie prawa do samostanowienia jest incydent, który przytrafił się młodemu Millowi. Za propagowanie antyspołecznych pamfletów został on na jeden dzień aresztowany, ponieważ

⁶ J. Robson, *The Improvement of Mankind. The Social and Political Thought of J.S. Mill*, University of Toronto Press, Toronto 1968, s. 6.

⁷ J.S. Mill, *Autobiography*, s. 68.

⁸ *Philosophic Radicals* – nazwa utworzona przez francuskiego filozofa i historyka, Elie Halevy (1870-1937) dla grupy intelektualistów skupionych wokół J. Benthama; należał do nich m.in. J.S. Mill. Oni sami nazywali siebie *The Radicals* lub, co można spotkać u J.S. Milla, *Utilitarian Radicals*.

⁹ J. Robson, *The Improvement...*, s. 8. *Edinburgh Review* – magazyn wychodzący od 1802 roku do dnia dzisiejszego. W czasach J.S. Milla był polityczno-ideowym organem Whigów.

¹⁰ *Ibidem*, s. 8.

rozprowadzał w biednych dzielnicach ulotki na temat kontroli urodzeń i antykoncepcji¹¹. Prześiknięty benthamowskimi ideałami Mill uznał, iż promowanie antykoncepcji będzie sposobem na zmniejszenie nędzy, z którą borykają się wielodzietne rodziny w biednych dzielnicach. W późniejszych latach życia działania społecznikowskie Milla nie były już tak spektakularne, skupił się bardziej na pracy intelektualnej i politycznej, dużo czasu i nakładów finansowych poświęcał też na czasopisma, które redagował.

Po okresie filozoficznego radykalizmu nastąpił, jak Mill sam określa zimą 1826 roku, kryzys, na skutek którego filozof uświadomił sobie rolę emocji i elementów irracjonalnych. Zdał sobie sprawę, iż filozofia opierająca się tylko i wyłącznie na suchym, logicznym rozumowaniu jest w pewnym sensie bezpłodna, sprowadza podmiot do roli kalkulatora obliczającego rachunek strat i korzyści. Odkrył poezję, między innymi Wordswortha i pisma Thomasa Carlyle’a, poety i myśliciela zaliczanego do nurtu romantyzmu. Samo przełamanie kryzysu Mill sytuuje w roku 1828, ale po nim myśliciel jeszcze bardziej rozszerzył swój horyzont intelektualny. Praktycznie przez całą dekadę lat 30-tych XIX wieku Mill, nie porzucając utilitaryzmu szuka interesujących go wątków u tak różnych osobowości jak S.T.Coleridge, T.Carlyle, H.Saint-Simon, A.Comte, A.Tocqueville. Dzięki tym wpływom Mill uświadomił sobie znaczenie historii i filozofii historii, zrozumiał, iż każda epoka jest w pewnym sensie organicznym tworem powstałym jako rezultat poprzednich epok. Zwrócił uwagę na poszczególne fazy rozwoju społeczeństw, powziął też przekonanie o tym, że instytucje społeczno-polityczne oraz jakiekolwiek reformy powinny być dopasowane do miejsca, czasu i ludzi, których dotyczą. Benthamowskie przekonanie, iż właściwe rozwiązanie jest uniwersalne dla każdego społeczeństwa wydało mu się sztywne i nietrafne. Sensownym jest przyjąć, iż druga faza twórczości Milla nie obejmowała tylko dwuletniego załamania nerwowego, ale trwała od początku kryzysu emocjonalnego do końca lat 30-tych. Alexander Brady podsumowuje ten okres życia Milla: „Przez czternaście lat od 1826 roku ortodoksyjny utilitarysta przekształcił się w eklektycznego liberała, który w żadnym przypadku nie odrzucił swego dziedzictwa, lecz je zmodyfikował i połączył z wieloma świeżymi ideami oraz metodami myślenia wymaganymi w świecie opanowanym przez zmiany, w którym prawda, tak jak on to

¹¹ K.O’Rourke, *John Stuart Mill and Freedom of Expression. The Genesis of a Theory*, Routledge, London and New York 2001, s. 18 i s. 169.

widział, musi być wielostronna”¹². U schyłku życia, gdy Mill podsumowywał swoje dokonania w *Autobiografii*, w następujący sposób skomentował odkrycia intelektualne, jakie przyniósł mu światopoglądowy kryzys: „Jeśli mnie ktoś pyta, jakim systemem politycznej filozofii zastąpiłem ten, który jako filozofię opuściłem, odpowiadam – żadnym systemem: tylko przekonaniem, że prawdziwy system jest czymś o wiele bardziej złożonym i wielostronnym, niż wcześniej miałem o tym pojęcie”¹³.

Trzeci okres, obejmujący lata 1840 do 1873 jest dojrzałym etapem twórczości J.S. Milla, w którym to etapie nie spotykamy raczej zmian poglądów. Ukazały się wtedy też jego najważniejsze i najbardziej znane dzieła, m.in. *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej* (1843), *Zasady ekonomii politycznej* (1848), *O wolności* (1859), *O rządzie reprezentacyjnym* (1861), *Utylitaryzm* (1863), *Poddaństwo kobiet* (1869). Charakterystyczne jest, iż w dojrzałym okresie twórczości J.S.Mill skupił się już wyłącznie na kwestiach, którym przypisywał największe znaczenie, nie zajmował się poszukiwaniem i eksploracją tematów dla niego nowych, raczej rozwijał wątki systematycznie przez niego badane. A.Brady twierdzi, iż ten etap twórczości Milla zdominowały dwa pokrewne sobie wątki: stworzenie i utrzymanie instytucji, które efektywnie legitymują działania rządu w imieniu obywateli oraz utrzymanie właściwej roli państwa w społecznym postępie, który w Wlk.Brytanii Milla przypadł na czas gwałtownej industrializacji¹⁴. Jest kwestią interpretacji, ile wątków wyróżnimy w danym etapie twórczości Milla, natomiast bez wątplenia pozostaje fakt, iż o ile we wcześniejszych okresach twórczości myśliciel zajmował się bardzo szerokim zakresem tematów, z literaturą, filozofią, logiką i historią włącznie, o tyle w ostatnim etapie skupił się głównie na myśli społeczno-politycznej. Za jeden wyjątek można uznać analizę i krytykę koncepcji filozoficznych W.Hamiltona¹⁵ w wydanej w 1865 roku książce *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (*Rozważania nad filozofią Sir Williama Hamiltona*).

Gdyby pokusić się o najkrótszą, wstępną charakterystykę tej części twórczości J.S. Milla, która dotyczy kwestii społeczno-politycznych należałoby przede wszystkim podkreślić jej zrównoważenie, rozumiane jako brak popadania w skrajności. Znamienne

¹² A.Brady, *Introduction*, w: *Collected Works of John Stuart Mill*, (ed.) J.M.Robson, vol. XVIII: *Essays on Politics and Society**, Toronto-London 1977, s. XII.

¹³ J.S.Mill, *Autobiography*, s. 129-130.

¹⁴ A.Brady, op.cit., s. XXVIII.

¹⁵ William Hamilton (1788-1856) szkocki filozof, intuicjonista, przedstawiciel koncepcji względności wiedzy. Jako jeden z pierwszych przybliżył brytyjskiej publiczności Kanta i innych niemieckich filozofów.

u Milla jest to, że z jednej strony był radykalnym myślicielem, reformatorem-teoretykiem, jak sam siebie określał, z drugiej zaś strony miał praktyczne podejście do tego, ile z teoretycznych wizji można realnie urzeczywistnić w życiu społecznym. Nie należał do myślicieli utopistów spod znaku 'wszystko albo nic', był konsekwentnym utylitarystą uznającym duży rezultat za duży plus, natomiast mały rezultat za mały plus zamiast porażki. W *Autobiografii* robi następującą uwagę: „Nauczyłem się, jak uzyskać najlepsze z tego, co mogłem, gdy nie mogłem uzyskać wszystkiego. Zamiast być rozgoryczonym i rozczarowanym, że nie mogę czegoś uzyskać dokładnie tak, jak chciałem, być zadowolonym i zachęconym tym, że mogę otrzymać najmniejszą część tego, a jeśli nawet tak nie mogło być, w całkowitym spokoju ducha znieść, iż jestem zupełnie pokonany. Z biegiem życia stwierdziłem, że te odkrycia mają największe możliwe znaczenie dla osobistego szczęścia oraz, iż są także koniecznym warunkiem umożliwienia każdemu, zarówno jako teoretykowi jak i praktykowi, spowodowania największej ilości dobra odpowiednio do własnych możliwości”¹⁶.

Kolejną ważną cechą jest wyważenie pomiędzy poruszaniem problemów osadzonych w konkretnych okolicznościach historycznych, a podejmowaniem tematów ponadczasowych, można to nazwać znalezieniem złotego środka pomiędzy działalnością publicystyczną a ambicjami filozoficznymi. J.S. Mill bardzo często porusza kwestie ponadczasowe – do takich ulubionych tematów należy kwestia wolności indywidualnej - i próbuje znaleźć ponadczasowe rozwiązania, a jednocześnie jego twórczość jest mocno osadzona w kontekście historycznym i odpowiada na problemy współczesne Millowi, zarówno dotyczące angielskiej rzeczywistości społeczno-politycznej, jak i wykraczające poza jej obszar. Sam J.S. Mill nie odżegnywał się od historycznego kontekstu swoich prac: w jednym z pierwszych esejów, opublikowanym jako cykl artykułów w magazynie *The Examiner* w 1831 roku i zatytułowanym *The Spirit of the Age* czyli *Duch epoki* podkreślał, iż epoka, w której przyszło mu zajmować się filozofią jest wyjątkowa pod względem miejsca i czasu, jakie zajmuje w historii. Jest to bardzo reprezentatywny tekst dla wczesnej twórczości Milla – skupiają się w nim, jak w soczewce wszystkie kwestie, które poruszał w swoich późniejszych, dojrzałych dziełach. Dlatego warto przyjrzeć się bliżej mało znanemu dziś esejowi *Duch epoki*. Skąd tak górnolotnie romantyczny tytuł, Mill tłumaczy na wstępie: „*Duch epoki* jest w pewnym stopniu określeniem nowatorskim. Nie sądzę, aby

¹⁶ J.S. Mill, *Autobiography*, s.81.

można je spotkać w jakiegokolwiek pracy starszej niż pięćdziesiąt lat. Idea porównywania własnej epoki z poprzednimi epokami lub z poglądem na temat tych, które nadejdą, objawiła się filozofom już wcześniej. Jednakże nigdy wcześniej nie była ona sama w sobie dominującą ideą którejś z epok”¹⁷. Tak więc sama idea, być może i nie nowa, należy do czasów, które według J.S.Milla są radykalnie odmienne od epok poprzednich, ponieważ są to czasy wielkich przemian – epoka unikalna i bez precedensu. Zdaniem Milla w takiej epoce naturalnym jest, że ludzie dzielą się na tych, którzy żyjąc teraźniejszością próbują dopasować się do przemian oraz tych, którzy wciąż tkwiąc w przeszłości, przemian tych nie rozumieją i nie godzą się z nimi. Dla pierwszych duch epoki jest powodem do radości, dla drugich do strachu, a wspólnym jest to, że ani pierwszych ani drugich nie pozostawia obojętnymi. Z charakterystycznym dla siebie optymizmem pisze Mill: „ludzkość jest teraz świadoma swojej nowej sytuacji. Przekonanie to, nieodległe od bycia uniwersalnym, mówi iż nasze czasy są brzemienne zmianą, a XIX stulecie będzie znane potomności jako największa z rewolucji w umyśle człowieka oraz w strukturze społeczeństwa, o której zostało świadectwo w historii”¹⁸.

Tym, co określa tytułowego ‘ducha epoki’ według Milla są cechy tej epoki. Określił on czasy, w których żył jako *age of transition* – wiek przejściowy, uważał też, iż przemiany są najbardziej charakterystyczną cechą tej epoki. Objawiły się one zarówno w życiu społecznym, politycznym, jak i w moralności. Ich charakter jednak był jeszcze nie do końca wtedy zdefiniowany, a raczej cechował się płynnością okresu przejściowego. Stare instytucje i stare doktryny przestały być adekwatne, ludzkość ‘wyrosła’ z nich jak ze zbyt małego ubrania, natomiast nowe nie zostały jeszcze w pełni ukształtowane. Pewnie z tego powodu Mill uważał, iż uczestnictwo w życiu społeczno-politycznym jest obowiązkiem, a nawet swego rodzaju misją – stąd zaangażowanie polityczne w stronnictwie Radykałów. Polityczny realizm Milla w tym przypadku objawił się w taki sposób, że nie próbował on tworzyć utopii na przyszłość, jak choćby August Comte, którego dzieła Mill cenił, ale z którym polemizował. J.S.Mill

¹⁷ J.S.Mill, *The Spirit of the Age*, w: *Collected Works of John Stuart Mill*, (ed.) J.M.Robson, t. XXII: *Newspaper Writings* *, Toronto-London 1986, s. 228. Należy zaznaczyć, iż takiego tytułu użył w 1820 roku William Hazlitt (1778-1830), angielski pisarz, dla serii portretów literackich znanych osobistości, wśród nich m.in. J.Benthama. Była ona zatytułowana *The Spirit of the Age; or, Contemporary Portraits*, a sam Hazlitt odnosił się bezpośrednio do zwrotu *Der Geist der Zeit*, który z kolei pochodził od niemieckiego publicysty, poety i myśliciela E.M. Armdta (1805). Niepodobnym byłoby sądzić, iż J.S.Mill gorliwie śledzący życie intelektualne Anglii od najmłodszych lat, nie spotkał się z tym tytułem, zatem należy przyjąć, iż świadomie odniósł się do zwrotu znanego już opinii publicznej.

¹⁸ Ibidem, s.228-229.

już we wczesnym okresie twórczości przyjął założenie: „tylko w teraźniejszości możemy mieć wiedzę o przyszłości, tylko poprzez teraźniejszość jest w naszej mocy wpłynąć na to, co nadejdzie”¹⁹. Skoro kluczem do przyszłości jest teraźniejszość trzeba postawić diagnozę teraźniejszości, ocenić ją. W tej kwestii Mill trochę posiłkując się, a trochę być może asekurując opinią, o której twierdzi, iż jest przekonaniem prawie wszystkich ludzi, używa chwytnej w środowiskach radykałów frazy „rzeczy, tak jak się mają, są złe”²⁰, oceniając w ten sposób rzeczywistość społeczno-polityczną. Jedno jest pewne, co należy zrobić, aby polepszyć „stan rzeczy”, to nie pozostawać biernym, czyli nie poprzestawać na starych, zastanych metodach i sposobach myślenia. Należy bowiem wytworzyć nowe wzorce, metody, sposoby myślenia, instytucje itp., aby wiek przemian ze starych torów wkroczył na nowe, lepsze. Zatem diagnoza Milla brzmi: jest źle. Pocieszające jednak jest, że zarazem twierdzi on, iż może być lepiej, co zależy tylko i wyłącznie od ludzi wpływających na bieg zdarzeń społeczno-politycznych.

Teza, iż współczesne czasy są bardzo odmienne od przeszłości pełnej przesądów i błędnych mniemań oraz, że odmiennność ta jest dobra i słuszną była bardzo często wykorzystywana przez myślicieli doby oświecenia, zwłaszcza przez francuskich *philosophes*: Voltaire’a i innych. J.S.Mill częściowo skorzystał z tej tezy, ale zmodyfikował ją na swój sposób. Odrzucił pogląd utrzymujący, iż ludzie wyzbywają się sofizmów i przesądów swoich przodków, dzięki temu, że stali się na tyle mądrzy, aby nie dać się zwieść szarlatanerii i błędnym opiniom. Pogląd ten wydawał mu się prawdopodobnie zbyt naiwny i płytki, chociaż nie nazwał go w ten sposób bezpośrednio. Stwierdził tylko: „Nie jestem w stanie przyjąć tej teorii. Chociaż szczerze wierzę w postęp tej epoki, nie wierzę, iż jest to tego rodzaju postęp. Wielkim osiągnięciem obecnej epoki jest dyfuzja elementarnej wiedzy”²¹, a to z pewnością nie jest drobnostka możliwa do osiągnięcia w jednym pokoleniu. Osób będących w posiadaniu wiedzy wystarczającej do sformułowania rozsądnych opinii na podstawie własnych przekonań jest także stale rosnąca, ale dotychczas ciągle mała liczba. Przesadzilibyśmy z pojęciem marszu intelektu, gdybyśmy założyli, że przeciętny człowiek naszych czasów góruje nad najwspanialszymi ludźmi początku osiemnastego

¹⁹ Ibidem, s.229.

²⁰ „Rzeczy, tak jak się mają” jest tłumaczeniem znanego w czasach Milla sloganu Radykałów „*things as they are*”, który to slogan prawdopodobnie został zaczerpnięty z tytułu pracy Williama Godwina (filozof i pisarz polityczny, żyjący w latach 1756-1836) *Things As They Are; or, The Adventure of Caleb Williams*.

²¹ Mill używa terminu *superficial knowledge*, co dosłownie znaczy ‘powierzchnowa wiedza’, jednak ‘powierzchnowy’ ma dziś wydźwięk pejoratywny, a Millowi chodziło o to, iż podstawowa wiedza staje się ogólnie dostępna, co uznawał za postęp.

stulecia, chociaż oni podtrzymywali wiele sądów, które my teraz prędko odrzucamy. Zatem, intelekt epoki nie jest przyczyną, której szukamy. Nie dostrzegam, aby w umysłowym treningu, który otrzymała znakomita większość czytającej i myślącej części moich rodaków [...] znajdowała się jakakolwiek rzecz mogąca uczynić ich dużo mniej podatnymi na wpływ oszustwa i szarlatanerii niż kiedykolwiek dawniej”²².

Według Milla lekarstwem na uprzedzenia i błędne opinie, czy też sposobem na zniszczenie ich nie jest wzrost ilości wiedzy lecz wzrost możliwości dyskusowania o nich, a w konsekwencji możliwość swobodnej, niczym nie ograniczonej publicznej dyskusji. Jest to teza, której Mill był wierny nie tylko w swych młodzieńczych próbach pisarskich, ale i w jednym z głównych, dojrzałych dzieł, *O wolności*. Nie chodzi w pierwszej kolejności o wzrost mądrości, raczej o to, iż ważne tematy są dyskutowane głębiej i szerzej, przez co utrwalają się w umysłach i nawet jeśli nie wywiodą ich na szczyty inteligencji, przynajmniej mogą wyrwać ze stanu skrajnej głupoty. Jeśli dyskutujemy na jakiś temat z reguły podważamy ustalone opinie, a kiedy wszystkie opinie można kwestionować, łatwiej wykryć, które z nich nie wytrzymują próby badań. W tym miejscu swoich rozważań J.S.Mill dotyka tematu, który w XX wieku rozwinął Karl Popper w słynnej metodzie falsyfikacji hipotez. Według Milla wystarczy pojedynczy, dobrze ugruntowany fakt, będący nie do pogodzenia z doktryną, aby wykazać fałszywość tej ostatniej²³. Popper oczywiście doprecyzował z logicznego punktu widzenia, jakie warunki musi spełniać „dobrze ugruntowany fakt”, mówiąc słowami Milla. W tym krótkim, szkicowym stwierdzeniu Milla widać ciągłość angielskiej myśli filozoficznej, ‘droga do wiedzy’ Poppera nie była drogą zaczynającą się w punkcie zerowym. W ten sposób, idąc tropem myśli Milla nieskrępowana dyskusja przyczynia się nie tylko do wyeliminowania fałszywych opinii, ale też do odkrycia i dyfuzji opinii prawdziwych. Choć tutaj Mill daje zastrzeżenie, iż wykrycie fałszywej opinii poprzez dyskusję nie zawsze ma ten sam stopień pewności, co potwierdzenie prawdziwej. Do potwierdzenia prawdziwości potrzeba zbadać ogromną ilość faktów, podczas, gdy wykrycie fałszywości jest o tyle łatwe, iż wystarczy znaleźć jeden. Późniejsza korekta Poppera polegała na stwierdzeniu, iż o ile falsyfikacja jest pewna, to weryfikacja nie tyle nawet jest niepewna, ile niemożliwa z empirycznego punktu widzenia.

²² J.S.Mill, *The Spirit...*, s. 232.

²³ Por. Ibidem, s. 234.

Charakterystyczne jest, jak młody Mill oceniał poglądy filozoficzno-polityczne swoich współczesnych. Uważał, iż ludzie porzucili stare doktryny, ale nie przyjęli na razie żadnych nowych, które byłyby alternatywą dla spójnych, acz już nieaktualnych poglądów przodków. Ludzie znaleźli się zatem w stanie intelektualnej anarchii i tak długo, jak będą w niej tkwić, będą wierzyć, iż są na dobrej drodze do stania się mądrzejszymi niż ich przodkowie. Jednak w przejściowym stanie, w jakim się znajdują, zbyt wcześnie byłoby wysnuwać stąd wniosek, iż są faktycznie od nich mądrzejsi. Mill twierdzi, iż współcześni mu ludzie w swych sądach przyjmują raczej postawę skłaniania się ku jakiejś opinii, niż twardego stania na jej stanowisku. Tylko nieliczni, pomijając bardzo dociekliwych lub zuchwałych mają zupełną pewność słuszności swych przekonań. Nie jest to, co prawda stan zdrowia społeczeństwa, ale raczej stan wychodzenia z choroby. Taką fazę przejściową uważa Mill za konieczne stadium w postępie cywilizacyjnym, który sam z siebie jest wszak zjawiskiem dobrym i pożądanym²⁴.

Z punktu widzenia czasów nam współczesnych, w XXI wieku taka ocena pierwszych dekad XIX wieku wydaje się dość nieadekwatna, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę Milla fascynację utylitaryzmem, o którym sądził on, iż jest kompletnym programem, gotowym do zastosowania przez wszystkich ludzi. A jednak niezachwiane utylitarystyczne przekonania nie przeszkodziły Millowi w zauważeniu, iż *de facto* nie jest to pogląd przyjmowany bez zastrzeżeń przez społeczeństwo, podobnie jak każdy inny konkurencyjny do utylitaryzmu. Okazało się bowiem, że po rewolucji przemysłowej, a także Rewolucji Francuskiej i Amerykańskiej i powstaniu społeczeństw obywatelskich, co wiązało się z narodzinami praw człowieka jako indywidualnej jednostki, sprawy światopoglądu nie były już takie proste jak przed tymi procesami. Dostęp do własnego światopoglądu, jakkolwiek śmiesznie i dziwacznie by to nie brzmiało uzyskały warstwy i grupy społeczne, które wcześniej tego nie miały. Nie znaczy to, iż miały one rzetelne w tym rozeznanie, ani, że w praktyce z tego korzystały. Być może wspomniana przez Milla dyfuzja powierzchownej, elementarnej wiedzy dotyczyła właśnie tej części społeczeństwa, która w okresie przemian z poddanych stawała się obywatelami.

Kolejną kwestią w rozważaniach Milla na temat epoki przejściowej jest rola autorytetów. W poprzednich okresach regułą było, iż ludzie nieuczeni zdają się na

²⁴ Por. Ibidem, s. 233.

autorytet uczonych, natomiast w okresie przemian podziały występujące między uczonymi znoszą ich autorytet przez co ludzie nieuczeni nie mogą im zaufać. „Większość pozostaje bez przewodnika i społeczeństwo jest narażone na wszystkie błędy i niebezpieczeństwa, których można się spodziewać, gdy osoby nie znające żadnej dziedziny wiedzy rozległe i całościowo próbują osądzać coś na podstawie jej poszczególnych części”²⁵. Badacze twórczości J.S.Milla różnią się w ocenie, jaką rolę przypisywał on autorytetom w społeczeństwie. Jedni, między innymi Gertrude Himmelfarb przypisują mu elityzm, czyli podejście, w którym nieliczni „oświeceni” wytyczają kierunki myślenia i postępowania pozostałym mało myślącym i generalnie nietwórczym jednostkom. Inni, jak np. Jerzy Szacki twierdzą, iż Mill był skrajnym indywidualistą negującym potrzebę autorytetów. Píše on o Millu: „Wyobraża sobie przyszłe społeczeństwo na podobieństwo wielkiej sesji naukowej, której uczestnicy kierują się wyłącznie względami na merytoryczną wartość argumentów. Chce z życia społecznego wyeliminować wszelki autorytet. Każdy człowiek ma kierować się wyłącznie swoim własnym rozumem i swoimi własnymi skłonnościami. Taka jest utopia Milla”²⁶. Obydwie skrajne opinie są jednak uproszczone i nie poparte całościową analizą twórczości Milla. Można stwierdzić, że ich autorzy w tym konkretnym przypadku popełnili błąd polegający na osądzeniu rozległego zjawiska na podstawie jego niedużej części.

Zarzut selektywności w czytaniu i przytaczaniu Milla postawił Gertrude Himmelfarb angielski badacz Kelvin O'Rourke w bardzo ciekawej pracy *John Stuart Mill and Freedom of Expression. The genesis of a theory*. Píše on, iż co prawda w *Duchu epoki* Mill wyraża przekonanie, że nie każdy będzie miał czas na edukację i kontemplację z prostej przyczyny - konieczności zarabiania na życie. Ale idea ‘klasy próżniaczej’, co do zasady będącej antytezą ‘klasy pracującej’ nie jest tożsamą z ideą arystokracji, która z założenia wyklucza pozostałe grupy, ponieważ do ‘klasy próżniaczej’ mogą aspirować wszyscy i zmienia się ona wraz z przyływami i odpływami kultury i idei. Zatem tego typu grupa nie tyle jest elitą, ile grupą zobligowaną do przewodnictwa i przywództwa dla innych. Rozpowszechnienie edukacji odgrywa w tym dynamicznym procesie kluczową rolę²⁷. Ten sam autor przytacza kolejny argument przeciwko rzekomemu elityzmowi Milla. Jest to fragment

²⁵ Ibidem, s. 238.

²⁶ J. Szacki, *John Stuart Mill: wolność i indywidualność*, [w:] *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s.314.

²⁷ Por. K. O'Rourke, *John Stuart Mill and Freedom...* s. 38.

listu J.S.Milla do wieloletniego przyjaciela, Alexandra Baina, w którym autor odpowiada na analogiczny zarzut Baina: „Musimy być zadowoleni z utrzymywania świętego ognia w umysłach nielicznych, gdy nie możemy zrobić więcej, ale pojęcie intelektualnej arystokracji oświeconych, podczas gdy reszta świata pozostaje w ciemnościach nie wypełnia żadnej z moich aspiracji. A efekt, o jaki mi chodzi w książce [w tym przypadku *O wolności* – M.M.] jest czymś odwrotnym – uczynić prawdę dostępną dla o wielu więcej poprzez uczynienie ich umysłów bardziej otwartymi”²⁸.

Jednak na pytanie, czy lepiej polegać na własnym osądzie, czy raczej zdać się na autorytet Mill odpowiada, iż skoro kondycja ludzkości jest taka, że większość albo ma błędne opinie albo nie ma żadnych, zatem powinni polegać na autorytecie tych, którzy uczynili filozofię moralną i społeczną przedmiotem swoich studiów. Jest bowiem rzeczą słuszną, iż każdy człowiek powinien podjąć wysiłek zrozumienia swojego interesu i swoich obowiązków. Słusznym też jest, że każdy powinien polegać na własnym rozumie tak długo, jak długo jego rozum jest w stanie dać mu odpowiedź. Dlatego większości ludzi rozum podpowiada, że w ostatecznej instancji muszą zdać się na autorytet bardziej światłego umysłu²⁹. Konieczność zdania się na autorytet eksperta jest też według Milla symptomem epoki przemian. W okresie przejściowym znajdują się wtedy także nauki społeczne. Mill przedstawia stan nauk społecznych podczas okresu przejściowego w następujący sposób: „W naukach tych nie istnieje taka imponująca jednomyślność pomiędzy wszystkimi, którzy studiowali przedmiot i w rezultacie każdy amator myśli, iż jego opinia jest tak samo dobra, jak kogoś innego”³⁰. Nawet jeśli osoba ta nie zgłębiła tematu dostatecznie i tak uzna siebie za eksperta predysponowanego do wydawania sądów na temat moralnej natury człowieka, czy też nauk społecznych w ogólności. Mill podkreśla, że sytuacja stała się paradoksalna do tego stopnia, iż to raczej człowiek, którego znajomość tematu jest poparta systematycznymi studiami zostanie na tej podstawie zdyskwalifikowany i uznany za teoretyka. W ten sposób bycie teoretykiem zostało zdegradowane i nie jest uznawane już za atut. Zamiast tego ludzie szcycą się, że potrafią ocenić przedmiot z perspektywy „prostego, rzeczowego” podejścia. Oczywiście takie podejście według Milla nie jest godne pochwały i z przekąsem stwierdza on, że słyszał kiedyś o książce, która miała

²⁸ Cyt. za K. O'Rourke, dz. cyt., s. 86.

²⁹ J.S.Mill, *The Spirit ...*, s.244.

³⁰ Ibidem, s. 240.

tytuł „Prosta polityka dla prostych ludzi” i pozostało mu już tylko przywołać komentarz człowieka, który zareagował na to stwierdzeniem: „A co by pomyślano o pracy pod tytułem ‘Prosta matematyka dla prostych ludzi?’”³¹ Na podstawie powyższych rozważań Milla widać jasno, że z jednej strony rola prawdziwych, rzetelnych autorytetów w społeczeństwie jest nie do przecenienia, ponieważ wyznaczają oni moralne i naukowe standardy ludziom, którzy potrzebują oparcia w autorytecie. Z drugiej zaś strony specyfika epoki, w której żył Mill jest według niego taka, iż na skutek przemian społeczno-politycznych podział ról zupełnie się rozmył i normą stała się paradoksalna sytuacja, w której dyletanci uważają siebie za bardziej kompetentnych niż fachowcy określani przez nich pogardliwym już mianem teoretyków.

Swoich młodzieńczych rozważań Mill nie pozostawia jednak tylko w punkcie diagnozy. Podkreśla, iż taki jest obecnie stan rzeczy, ale najważniejszą kwestią pozostaje, jak z niego się wydostać. Mill próbuje znaleźć remedium na problemy epoki przejściowej, zatem przyjrzyjmy się bliżej jego propozycji. Po pierwsze, autorytety. Mill podaje trzy sposoby, na jakie można mieć moralny wpływ na ludzi. Pierwszym jest mądrość i cnota, drugim wpływ poprzez religię, trzecim posiadanie władzy. Najlepszym sposobem jest prezentowanie mądrości i cnoty, dlatego, że władze religijne mają tendencje do narzucania własnych poglądów, podobnie, a nawet bardziej bezwzględnie robi to władza polityczna. Tak więc, idealnym stanem byłoby poleganie na przykładzie, jaki niosą moralne autorytety nie wykorzystujące władzy religijnej lub politycznej do własnych celów. Ponieważ jedną z cech epoki przejściowej jest brak wiarygodnych autorytetów, należy zdać się na indywidualne możliwości. Każdy powinien starać się wyrobić osąd danego stanu rzeczy najlepiej, jak potrafi – oczywiście wymaga to wysiłku i pewnej dozy perfekcjonizmu. Każdy powinien uczyć się i myśleć dla samego siebie. Można tutaj wytknąć Millowi niekonsekwencję, gdyż z jednej strony epoka przejściowa jest na tyle chaotyczna i trudna, iż zdanie się na autorytet wydaje się niezbędne, ale z drugiej strony brak jest autorytetów, ponieważ ich pozycje zajmują dyletanci. Z jednej więc strony Mill twierdzi, iż zwykli ludzie zajęci codziennymi trudami nie są w stanie w najtrudniejszych kwestiach polegać na własnym osądzie, z drugiej zaś strony do miana autorytetów pretendują ludzie niekompetentni. Sytuacja wydaje się patową i propozycja Milla, aby każdy (czyli w zasadzie, tylko ci, którym czas i pozycja społeczna na to pozwoli) starał się uczyć i myśleć dla samego siebie

³¹ Ibidem, s. 240.

dotyczy jednostek o odpowiednich kwalifikacjach umysłowych. Patrząc na zagadnienie z tego punktu widzenia, można w zasadzie do pewnego stopnia zgodzić się, że Mill propaguje program elitystyczny, ponieważ perfekcjonizm z pewnością nie jest propozycją dla każdego. Co jednak jest charakterystyczne i co świadczy, iż tak pojęta elita nie jest elitą hermetyczną, to założenie, że o przynależności do niej decyduje nie pozycja społeczna, ale kwalifikacje umysłowe oraz cechy charakteru, które to cechy mogą być w dużej mierze samodzielnie, indywidualnie przez ludzi kształtowane. Tak więc wizerunek natury człowieka, jaki wyznawał Mill był wizerunkiem optymistycznym.

Po drugie, aby sytuacja się zmieniła na lepsze struktura społeczna wraz ze strukturą władzy musi zostać zmieniona. Władza powinna przejść z rąk ludzi „tkwiących w przeszłości” w ręce ludzi „otwartych na postęp i zmiany”. Mówiąc o strukturze społecznej Mill przedstawia swoją teorię rozwoju społeczeństw. Wszystkie z istniejących społeczeństw znajdują się w jednej z dwu faz: w naturalnym stanie lub w przejściowym stanie³². Społeczeństwo w stanie naturalnym jest rządzone przez ludzi mających do sprawowania władzy najwyższe kwalifikacje, dlatego inni ludzie uznają ich za autorytety i podzielają ich opinie. Nawet jeśli ktoś pozostaje niezadowolony, poszukuje pomocy poprzez instytucje, natomiast nie stara się przeciwko instytucjom występować. Władza nie hamuje postępu cywilizacyjnego, dzięki temu społeczeństwo się rozwija i kwitnie. Jako przykład takich społeczeństw Mill podaje starożytną republikę Aten oraz republikę, a później imperium rzymskie w czasach świetności. Podobnym przykładem jest dla niego młoda wówczas demokracja amerykańska. Społeczeństwo w przejściowym stanie znajduje się natomiast wtedy, gdy istnieje rozdźwięk pomiędzy kompetencjami ludzi sprawujących władzę w szerokim znaczeniu, a zajmowanymi przez nich stanowiskami. Na skutek tego pojawia się chaos w życiu społeczno-politycznym i każdy, kto jest niezadowolony z tego stanu rzeczy czuje się uprawniony do jego zmiany. Z reguły taki stan trwa krócej lub dłużej dopóki nie nastąpi moralna i społeczna rewolucja (albo ich seria), która odda wpływy w ręce osób najbardziej kompetentnych – wtedy społeczeństwo znów znajduje się w stanie naturalnym. Można ten model rozwoju społeczeństw uznać za utopijny i uproszczony, trzeba jednak przyznać Millowi, że nie propaguje tylko wymiany ludzi u władzy, lecz

³² Koncepcja ta, jak i cały esej *The Spirit of the Age* ma swoje źródło w inspiracji Milla francuskim prądem intelektualnym reprezentowanym przez H. Saint-Simona i jego uczniów. W ich rozważaniach występują analogicznie dwie fazy rozwoju ludzkości: krytyczna i organiczna. Por.: J. M. Robson, *The Improvement of Mankind*, s. 76-77.

duży nacisk kładzie na kształt instytucji publicznych. Uważa, iż są one podstawą do prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa, w związku z tym trzeba je reformować wraz z rozwojem społecznym. Nie chodzi o to, że instytucje przodków były złe; w rzeczywistości dla nich bardzo często były odpowiednie, ale jeśli nie spełniają współczesnych standardów należy bezwzględnie dostosować je do realiów.

Omawiając zmianę struktury społecznej przywołuje Mill niektóre zjawiska, rozgrywające się w czasach mu współczesnych. W większości przypadków uznawał je za pozytywne i postępowe, zdania tego nie zmienił również w swoich późniejszych pracach. Pierwszym przykładem jest to, iż dostęp do wiedzy, a przez to do władzy przestał być możliwy tylko dla klasy dziedzicznie bogatych, czyli głównie arystokracji. Coraz powszechniejsza stała się tzw. dyfuzja wiedzy. Mill uznał to za jeden z humanistycznych efektów cywilizacji. Podobnie też wyrażał się o wzroście populacji w miastach, gdyż według niego skutkowało to przybliżaniem całych mas ludzkich do siebie, dzięki czemu ludzie zaczęli mieć większą możliwość spotkania się i dyskusowania o istotnych tematach. Z perspektywy czasu ostatni argument można uznać za nieco chybiony. Jest bezsporne, że industrializacja i rozwój wielkich miast stały się motorem rozwoju kultury masowej, jednakże dobroczynny efekt dyskusowania o ważnych kwestiach i skutkiem tego znajdowania mądrych rozwiązań, jest raczej założeniem utopijnym. Poza tym, rozwiązanie starych problemów niestety nie jest remedium przeciwko powstaniu nowych.

The Spirit of the Age jest tekstem, w którym Mill przedstawia swoją wizję filozofii historii wraz z propozycją, jak zmienić społeczeństwo na lepsze. W późniejszych pracach Milla nie ma już takiej chęci zmiany wszystkiego naraz – skupił się raczej na wybranych, istotnych według niego problemach. Duża część jego twórczości, w tym publicystyka oraz mowy parlamentarne, także listy prywatne, dotyczą bieżących problemów i wydarzeń – są komentarzami do nich lub konkretnymi propozycjami reform. Mill z wielką uwagą śledził wydarzenia polityczne w Europie i poza nią. Jako przykład jego zainteresowania aktualnymi wydarzeniami politycznymi poza granicami jego ojczyzny można podać komentarz do wydarzeń Powstania Styczniowego na ziemiach polskich w roku 1863, zamieszczony w czasopiśmie *Penny Newsman*. Znajduje się tam między innymi opinia Milla o margrabim Wielopolskim, jako o głównym agencie rosyjskiej tyranii nad Polską, a także polemika z twierdzeniem przeciwników Powstania Styczniowego, iż polskie powstanie narodowe nie ma na celu polepszenia sytuacji mas. J.S. Mill argumentuje w ten sposób: „Nawet jeśli ta wielka

korzystać [chodzi o korzyść posiadania ziemi, jaką przyniosła francuskiemu chłopstwu Rewolucja Francuska – M.M.] mas nie była jednym z bezpośrednich celów powstania, twierdząc iż, w bardziej zacofanych krajach Europy *każda* rewolucja, każde przerwanie więzów, które krępują i paraliżują energię ludzi, *musi* być polepszeniem, *musi* być początkiem nowej ery. Polskie powstanie narodowe wpuści przynajmniej trochę światła. Obdarzy ono wolną prasą, wolnością dyskusji, przedstawicielskimi zgromadzeniami, państwową edukacją. Wpuści ono idee cywilizowanej Europy, i nie tylko idee, ale także kapitał i przemysł i pod naporem tych połączonych wpływów barbarzyństwo, trwające aż do teraz na skutek obezwładniającego wpływu obcej niewoli, odejdzie w pośpiechu. Obca tyrania z konieczności uznaje wiedzę i edukację za największe dla siebie zagrożenie. *Każdy* narodowy rząd w sytuacji Polski, a tym bardziej taki, który z pewnością będzie wolnym i powszechnym rządem, poczuje, iż jego własne bezpieczeństwo i pomyślność w zupełności zależą od powszechnej wiedzy i powszechnej energii, których może on użyć we własnej obronie”³³.

Wiele stron poświęcił Mill na analizowanie filozoficznych idei, które wydały mu się znaczące i dla rozwoju intelektualnego ludzkości i dla wydarzeń politycznych. W systemie Comte’a początkowo widział dużo trafnych wątków, zwłaszcza jeśli chodzi o sposób wyjaśniania procesu dziejowego oraz podstawy nowej nauki – socjologii. Z biegiem lat, gdy Comte rozwijał swój system, a Mill zajmował się własnym, ten ostatni uznał, iż Comte nie ma racji, ponieważ stworzył nowy rodzaj religii, który dla wolności jest zabójczy. W liście do Harriet Taylor z 1855 roku Mill napisał: „powróciłem do idei, o której rozmawialiśmy i pomyślałem, że w chwili obecnej najlepiej byłoby napisać i opublikować tom dotyczący Wolności. Tak wiele spraw można byłoby w nim zawrzeć; nie znajduję też niczego co wydawałoby się bardziej potrzebne – a potrzeba ta ciągle wzrasta, ponieważ opinia publiczna zmierza w kierunku coraz większego naruszania wolności, dodatkowo prawie wszystkie projekty dzisiejszych reformatorów społecznych w rzeczywistości są dla wolności zabójcze, szczególnie projekt Comte’a”³⁴.

Wolność była w pewien, pozytywny sposób, obsesją Milla – dlatego wypowiadał się w bardzo różnych kwestiach: przemocy domowej, karcenia dzieci, zatrudniania dzieci, kary śmierci, powszechnej edukacji, zagrożenia przeludnieniem,

³³ J.S.Mill, *Poland*, „Penny Newsman”, 15 marca, 1863, w: *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XXV: *Newspaper Writings. Dec 1847-July 1873*, (ed.) A.P. Robson, J.M. Robson, Toronto-London 1986. s. 1203.

³⁴ Cyt. za J.C.Rees, *A Re-Reading of Mill on Liberty*, w: *J.S.Mill. On Liberty in Focus*, (ed.) J.Gray, G.W.Smith, Routledge, London-NY 1991s. 170.

reformy własności ziemi, zamieszek na Jamajce, równouprawnieniu kobiet, warunków pracy robotników, dogmatów religijnych etc. W wypowiedziach tych zawsze był za zwiększeniem wolności strony słabszej. Potrafił być bezstronny i starał się nie włączać własnych uprzedzeń w analizę jakiegoś zjawiska. Jako przykład niech posłuży fakt, iż całe życie dopominał się o bezwzględną i pełną wolność prasy, choć o dziennikarstwie w Londynie miał bardzo złe mniemanie. Do swojego przyjaciela, Gustawa d'Eichthala napisał kiedyś w liście, iż jest ono „najnikczemniejszym i najbardziej degradującym ze wszystkich zajęć, ponieważ do jego wykonywania potrzeba więcej afektacji, hipokryzji i podległości niskim uczuciom innych ludzi, niż wykonując jakąkolwiek inną profesję, od właściciela burdelu wzwyż”³⁵. Między innymi dlatego postanowił podwyższyć poziom londyńskich czasopism i podjął się redagowania *Westminster Review*, a później *London and Westminster Review*.

Można zaryzykować twierdzenie, iż cała twórczość Milla dotyczyła w mniejszym lub większym stopniu problemu wolności jednostki w społeczeństwie - rodzajów wolności, jej granic, zabezpieczeń, a także dopuszczalności jej ograniczenia w wyjątkowych przypadkach. Wolność u Milla jest tematem przewodnim nie tylko w filozofii politycznej, jest też fundamentem jego systemu etycznego, stąd liberalizm Milla nie jest głównie liberalizmem ekonomicznym i politycznym lecz etycznym. Patrząc przekrojowo na twórczość J.S.Milla pod kątem tego, jak kształtowała się jego koncepcja wolności, można z całą pewnością stwierdzić, iż od początku był w niej obecny stały element, będący zarazem rdzeniem koncepcji. Tym elementem jest indywidualny człowiek, konkretna jednostka. Wolność u Milla jest zawsze indywidualną wolnością jednostki. Niektóre elementy zmieniały się radykalnie, jak na przykład rola czynnika emocjonalnego – we wczesnej młodzieńczej fazie twórczości Mill za Benthamem odmawiał większego znaczenia uczuciom, do tego stopnia, iż jeśli wierzyć świadectwu pani Grote, napisał esej przeciwko uczuciom, który później własnoręcznie zniszczył³⁶. W późniejszych fazach twórczości Mill „odkrył” uczucia i zaczął przywiązywać do nich dużą wagę, także w zakresie wolności, jaką dysponuje jednostka. Inne elementy stopniowo ewoluowały z mniejszymi lub większymi zmianami. Dla przykładu, postulat emancypacji kobiet – na początku swojej kariery intelektualnej J.S.Mill nie traktował go jako kluczowy element swoich rozważań, choć

³⁵ J.S.Mill, w: *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XII: *Earlier Letters**, Toronto-London 1963, s. 39.

³⁶ Za J.M. Robson, *The Improvement...*, s. 123.

nie negował go. Natomiast w późniejszych fazach twórczości, zwłaszcza w ostatniej traktował wolność indywidualną i polityczną kobiet jako jeden z priorytetów nowoczesnego, postępowego społeczeństwa.

Można też, opierając się na wątkach biograficznych myśliciela stwierdzić, że wolność była dla niego jednym z priorytetów w życiu społecznym. Lady Amberley w swoich dziennikach wspomina, jak J.S.Mill w 1870 roku, czyli będąc już prawie u kresu swego życia, na spotkaniu przyjaciół czytał głośno poezję Wordswortha i Shelleya. Podczas recytacji *Ody do wolności* był tak podekscytowany, iż niemal dławił się z emocji³⁷ – nawet taki szczegół pozwala zauważyć, jak ważna była wolność dla starego empiryka i racjonalisty. John Robson zauważył, iż jak na utylitarystę Mill w swojej twórczości przywiązuje do wolności wagę o wiele większą, niż wymagałaby tego sama zasada użyteczności. Mimo, że autor *O wolności* rzadko zapuszcza się w regiony, w których króluje ontologia, jednak, kiedy mu się to zdarzy, z całą mocą podkreśla, iż potrzeba wolności jest podstawowym elementem konstytuującym naturę człowieka – co jest już tezą natury ontologicznej. W tej tezie Robson widzi w filozofii Milla ślady myśli Platona i Arystotelesa. Według niego Mill wydaje się utrzymywać, że w naturę człowieka wbudowana jest szczególnego rodzaju teleologia, która spełnia się poprzez transformację potencji w akt. Z drugiej strony, wydaje się Mill szukać czegoś z pewnością nieuchwytnego empirycznie, co można nazwać „Ideą Indywidualnej Jednostki”³⁸. Interpretacja Robsona nie jest bezdyskusyjną i niepodważalną, ale nie została tutaj przytoczona w celu jej podważania. Chodzi raczej o podkreślenie tezy, iż w twórczości Milla występują co najmniej trzy odmienne znaczenia pojęcia wolności i, że mimo tej różnorodności znaczeń koncepcja Milla jest spójna.

³⁷ J.M.Robson, *The Improvement...*, s. 123.

³⁸ Ibidem, s.128.

b) Różnorodność znaczeń przypisywanych pojęciu wolności; próba systematyzacji dyskusji o problemie wolności u J.S.Milla

Na problem wolności można spojrzeć z wielu stron, ponieważ odnosi się on do różnych aspektów egzystencji człowieka³⁹. W zależności od tego, z jakiej perspektywy wolność jest rozważana, takie znaczenie zostaje nadane pojęciu *wolność*. Wieloznaczność pojęcia nie oznacza jednak dowolności w jego zawartości treściowej. Chodzi o to, aby możliwie precyzyjnie, a zarazem spójnie ustalić zakres pojęcia i skupić się na takim jego wycinku, który odpowiada tematowi niniejszych rozważań. Opierając się na autorytecie Mary i Oskara Handlinów oraz Isaiaha Berlina nie można pominąć faktu, że w literaturze znane jest ponad dwieście znaczeń słowa *wolność*⁴⁰. Taka ilość znaczeń nie ułatwi nam jednak zadania analizy pojęcia i aby usystematyzować rozważania proponuję wyodrębnić trzy znaczenia pojęcia *wolność* oraz ich analizę na gruncie koncepcji J.S.Milla.

Pierwsze znaczenie to rozumienie wolności jako wartości – bądź nadrzędnej, bądź jednej z wielu. Tak rozumiana wolność na gruncie aksjologii, jak też i etyki jest traktowana w podobny sposób, jak inne wartości – przyjmuje się, że istnieje ona w sposób relacyjny. W tym znaczeniu wolność obywatela się bez dodatkowych przymiotników, jest wartością *per se*. Występuje zawsze w liczbie pojedynczej. Wbrew potocznym intuicjom wolność w tym znaczeniu nie jest stopniowalna. Może ona w mniejszym lub większym stopniu podlegać realizacji (według określenia N. Hartmanna⁴¹) – co jest cechą wartości, natomiast sama jako wartość nie jest stopniowalna. Nie może być „bardziej” wolnością, ani nie może też być nią „mniej”. To człowiek, który w większym stopniu realizuje wolność jako wartość jest bardziej wolny

³⁹ Kwestia wolności może być również rozważana na płaszczyźnie nie odnoszącej się bezpośrednio do egzystencji człowieka, jako np. jeden z aspektów bytu czy też jako element dyskusji dotyczącej praw rządzących światem zjawiskowym (spór o determinizm). Na gruncie etyki, filozofii moralnej, a także filozofii społecznej i politycznej wolność jest nieuchronnie związana z egzystencją człowieka, zatem należy ją analizować w odniesieniu do różnych aspektów życia człowieka.

⁴⁰ Mary, Oscar Handlin, *The Dimensions of Liberty*, Harvard University Press, Cambridge 1961, s. 7; I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, w: *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994, s. 182.

⁴¹ Por. Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, PWN, Warszawa 1974, s. 336-341. Należy tu dodać, iż u N. Hartmanna wolność była przede wszystkim koniecznym, choć nie wystarczającym warunkiem przypisywania odpowiedzialności moralnej, nie podkreślał on szczególnie wolności jako wartości samej w sobie. Wolność była dla niego za to kluczowym elementem w realizacji innych wartości. Jak pisze Zwoliński: „Dzięki wolności człowiek staje się pośrednikiem między światem powinności idealnych a praktyką moralną i bez jego zaangażowania wiele wartości etycznych nie mogłoby się stać pryncypiami rzeczywistości społecznej”. Ibidem, s. 336.

od innego człowieka, realizującego tę wartość w mniejszym stopniu. Sama wolność pozostaje niezmienna. W tym znaczeniu wolność może stanowić metafizyczną podstawę danego systemu filozoficznego.

W drugim znaczeniu wolność jest czymś postulowanym, pożądanym, czasami nawet nakazanym (co brzmi dość niezręcznie zważywszy na potoczny sens słowa 'wolność'). Z jednej strony tak rozumiana wolność nie ma empirycznego zakorzenienia, jest postulatem, uprawnieniem, możliwością. Z drugiej strony jej główną rolą jest wpływanie na kształt rzeczywistości, tworzenie pożądaných stanów rzeczy lub ich obrona. Zatem, tak rozumiana wolność, mimo braku bezpośredniej styczności z rzeczywistością empiryczną może w pewnym sensie być gwarantem określonych stanów rzeczy, już do tej rzeczywistości należących. Wolność jako uprawnienie jest znaczeniem, które często występuje na gruncie filozofii politycznej, społecznej, teorii prawa i w aktach prawnych. Często pojawia się w liczbie mnogiej, jako wolności - synonimicznie nazywane swobodami, prawami itp. Dla przykładu w Konstytucji Rzeczypospolitej⁴² można przeczytać o wolności sumienia i religii (art. 53), wolności wyrażania swoich poglądów (art. 54), wolności zrzeszania się (art. 58), wolności wyboru i wykonywania zawodu (art. 65).

Takie rozumienie wolności często pojawia się w dyskursie liberalnym⁴³ – zarówno u liberałów klasycznych, jak i współczesnych. W niektórych koncepcjach liberalnych, przykładowo w republikańskiej teorii politycznej wolność jest traktowana jako „możliwość nieskrępowanego udziału w wyborze władz. Jest zatem w tym ujęciu tożsama z prawem partycypowania w procedurach demokratycznych”⁴⁴. Koncepcja wolności jako możliwości na gruncie tej teorii zdaje się być w swej istocie tak samo skonstruowana jak koncepcja wolności jako uprawnienia. Możliwość zrobienia czegoś nie jest wszak jeszcze faktycznym dokonaniem tego czegoś. Wolność jako możliwość jest tutaj także swego rodzaju „bytem postulatywnym” – pozostającym w zawieszeniu pomiędzy światem bytów idealnych a rzeczywistością empiryczną. Jeśli podmiot mający dane uprawnienie (prawo, swobodę obywatelską, etc) lub możliwość, skorzysta z któregoś z nich, to można stwierdzić iż jego wolność faktycznie znalazła odbicie w rzeczywistości empirycznej. Wtedy dopiero można mówić o empirycznie

⁴² Konstytucja RP z 2. IV. 1997 r.

⁴³ Zwłaszcza w różnych wariantach liberalizmu proceduralnego.

⁴⁴ R. Lis, *Relacje między wolnością a demokracją. Liberalny punkt widzenia*, w: *Aktualność wolności. Wybór tekstów*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 267.

zakorzenionym pojęciu wolności, co w naszej typologii odpowiada trzeciemu znaczeniu pojęcia wolność.

Trzecie znaczenie obejmuje te sytuacje, gdzie pojęcie wolności jest zakorzenione w rzeczywistości empirycznej. Brzmi to paradoksalnie, jak swego rodzaju *contradictio in adiecto*, ponieważ pojęcie nie może być zakorzenione w rzeczywistości empirycznej w dosłowny sposób. Chodzi jednak o to, aby odpowiednio wyrazić cechy tak rozumianej wolności. Wydaje się, że główną cechą stanowi tutaj empiryczna sprawdzalność, czy dany stan, nazywany wolnością faktycznie zaistniał. Wolność w tym rozumieniu jest zatem stanem, w jakim znalazł się podmiot (wymiar wewnętrzny, psychiczny) lub też splotem okoliczności dotyczących podmiotu (wymiar zewnętrzny, fizyczny). To rozdwojenie w typologii wydaje się niespójne i w pierwszym skojarzeniu nasuwa się wprowadzenie dwu pojęć zamiast jednego. Co jednak łączy wewnętrzny wymiar wolności z zewnętrznym w rozważanej typologii, to ich obiektywność. Wolność w wymiarze wewnętrznym jest obiektywnym stanem, a nie tylko i wyłącznie subiektywnym odczuciem podmiotu; w wymiarze zaś zewnętrznym jest obiektywnym splotem okoliczności, a nie tylko i wyłącznie subiektywnym przekonaniem podmiotu o tychże okolicznościach. Okoliczności te umożliwiają nieskrępowane działanie, a stan podmiotu nieskrępowane podejmowanie decyzji, swobodę we wzajemnych relacjach. Zakorzenienie tego znaczenia wolności w rzeczywistości empirycznej oznacza ni mniej ni więcej niż to, że można obiektywnie stwierdzić, iż w danym konkretnym przypadku podmiot taki lub inny jest wolny lub nie jest wolny. W tym znaczeniu wolność jest stopniowalna – podmiot może być wolny mniej lub bardziej; i najczęściej o to „mniej lub bardziej” toczą się najgorętsze spory wśród filozofów.

Powyższa typologia znaczeń pojęcia *wolność* jest orientacyjna i nie spełnia warunków podziału logicznego, w szczególności warunku zupełności i rozłączności. Nie jest to możliwe, ponieważ wymienione znaczenia pojęcia *wolność*, mimo iż mają różne zakresy treściowe, nie są od siebie bardzo rygorystycznie oddzielane. Można zaryzykować twierdzenie, iż nie znajdziemy myśliciela, który rygorystycznie przyjmowałby tylko jedno ze znanych mu znaczeń wolności i konsekwentnie się go trzymał we wszystkich swoich przemyśleniach. Wynika to stąd, iż przedstawione trzy znaczenia *wolności* są skorelowane z trzema płaszczyznami rozważań o problemie wolności. Płaszczyzna metafizyczna, na której wolność można rozumieć jako wartość stanowi fundament dla danego systemu filozoficzno-etycznego. Płaszczyzna proceduralna, na której wolność rozumiana jest jako uprawnienie, z kolei występuje w

koncepcjach próbujących znaleźć receptę na to, jaka powinna być rzeczywistość – klasycznym tego przykładem jest teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa i późniejszy liberalizm polityczny tegoż autora. Płaszczyzna empiryczna zaś jest polem, na którym filozofowie starają się opisać, zanalizować istniejący stan rzeczy. Dość trudno jest w sposób kategoriyczny przyporządkować którąkolwiek z koncepcji wolności do tylko i wyłącznie jednego spośród wymienionych znaczeń, mówiąc innymi słowy, trudno jest sprowadzić rozważania o wolności do tylko jednej z wymienionych płaszczyzn. Klasyczne już rozróżnienie Isaiaha Berlina na wolność negatywną i pozytywną jest tu dobrym przykładem. Wolność do i od jest bowiem traktowana przez Berlina jako uprawnienie człowieka, równocześnie jednak pisząc o wolności Berlin zadaje pytanie, jakie warunki muszą być spełnione, aby można było powiedzieć, że wolność negatywna lub pozytywna faktycznie zaistniała. Berlin analizuje też stan, w jakim znalazł się konkretny podmiot, pod kątem tego, czy można go określić wolnym, czy też nie. Podobnie, koncepcje wolności jako autentyczności u Charlesa Taylora i trochę podobną do niej koncepcję autentyczności jednostkowej Charlesa Larmore’a należy usytuować zarówno w drugiej grupie znaczeń wolności, jak i w trzeciej. Usytuowanie ich tylko w jednej z tych grup skutkowałoby tym, że mówimy o danych koncepcjach wycinkowo, w sposób niepełny.

Analiza koncepcji wolności Johna Stuarta Milla może prowadzić do wniosków, że również u tego autora pojęcie wolności jest niejednorodne, przez co odsyła nas do różnych znaczeń. Patrząc z punktu widzenia trójdzielnej typologii znaczeń pojęcia wolności, znajdziemy w pismach Milla przykłady obrazujące każdy z typów znaczeń. Pierwszą grupę znaczeń będzie reprezentowało rozumienie wolności jako wartości – u Milla fundamentalnej wartości, nadającej sens życiu człowieka. Drugą grupę znaczeń łatwo zidentyfikujemy w postaci wolności jako uprawnienia, swobody politycznej, dającym ludziom szansę sprawiedliwego zaistnienia w społeczności. Trzecią grupę znaczeń znajdziemy w koncepcji wolności indywidualnej Milla, gdzie jej autor próbuje wyznaczyć granice pomiędzy stanem, w którym jednostka jest wolna, a stanem, w którym można mówić o ograniczeniu jej wolności. Przy tym ostatnim użyciu pojęcia *wolność* pojawia się problem rozróżnienia pomiędzy poprawnym zdefiniowaniem stanu bycia wolnym, a możliwością zaistnienia tego stanu w ogóle – czyli problem wolności a konieczności.

Problematyce wolności poświęcił Mill jedno ze swych najważniejszych dzieł, *O wolności*, które choć szczupłe w rozmiarze, okazało się jednym z najbardziej

wpływowym tekstów filozoficznych od momentu jego wydania w 1859 roku do czasów współczesnych. Na wstępie autor zaznacza, iż przedmiotem eseju jest „wolność obywatelska lub społeczna: charakter i granice władzy, której społeczeństwo ma prawo podporządkować jednostkę”⁴⁵. Jako cel eseju autor obiera „stwierdzenie jednej bardzo prostej zasady, która winna przyświecać wszelkim próbom kontrolowania lub przymuszania jednostki przez społeczeństwo, bez względu na to, czy używa ono siły fizycznej w postaci sankcji prawnych, czy też przymusu moralnego opinii publicznej”⁴⁶. Tą zasadą jest Zasada Wolności i jest ona realizowana wtedy, gdy „jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona”, natomiast „jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych”⁴⁷.

Sformułowanie przez Milla Zasady Wolności jest dowodem na to, iż traktował on wolność jako jedną z naczelnym wartości obowiązujących w cywilizowanym społeczeństwie. Zastrzeżenie, iż realizacja wolności może mieć miejsce tylko w cywilizowanych społeczeństwach, a niemożliwa jest w barbarzyńskich, jest charakterystycznym rysem doktryn liberalnych dzielących świat na dwa obozy: liberalny i barbarzyński⁴⁸. Co Mill rozumiał pod określeniem „barbarzyński” można znaleźć w jego wczesnym eseju *Civilization*, wydanym w 1836 roku, gdzie społeczności barbarzyńskie przeciwstawione są cywilizowanym. Według Milla pojęcie cywilizacji jest związane z pojęciem postępu, rozumianego jako polepszenie (*improvement*) losu ludzkości. Pojęcie cywilizacji jest przypisane do bogatych i wpływowych społeczeństw, w których funkcjonuje prawo i instytucje społeczne dbające zarówno o osobistą wolność jednostek, jak i o ochronę ich własności. O cywilizacji zatem można mówić tam, gdzie istnieje znajomość sztuki życia (*art of life*) oraz dostateczna ochrona praw jednostki⁴⁹. Co odróżnia społeczeństwa cywilizowane od barbarzyńskich, to zdolność współpracy pomiędzy ludźmi – ludzie niecywilizowani nie potrafią ze sobą trwale, pokojowo współpracować, ponieważ nie potrafią

⁴⁵ J.S.Mill, *O wolności*, w: *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. A.Kurlandzka, PWN Warszawa 2005, s. 93.

⁴⁶ Ibidem, s. 102.

⁴⁷ Ibidem, s. 102.

⁴⁸ Por. M.Król, *Bezradność liberalów. Myśli liberalna wobec konfliktu i wojny*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 119.

⁴⁹ Por. J.S.Mill, *Civilization*, w: *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XVIII, Toronto-London 1977, s. 120.

przewyciężyć własnego egoizmu, a każda współpraca jest kompromisem. W społeczeństwach cywilizowanych umiejętność współpracy została osiągnięta dzięki dyfuzji wiedzy i własności. Jeśli w danym społeczeństwie dostęp do wiedzy i dóbr materialnych mają tylko nieliczni, nie ma możliwości kooperacji pomiędzy ludźmi, wymiany poglądów ani otwartej dyskusji. Takie społeczeństwo jest skazane na pozostanie w barbarzyństwie, które w życiu społecznym opiera się na przemocy, a w nauce i moralności na dogmatach.

W swojej twórczości Mill nie poświęcił zbyt wiele miejsca kwestiom metafizycznym, a w przypadkach gdzie zajmuje się tego typu problemami, robi to z nastawieniem krytycznym i zwykle w celu przekonania czytelnika, iż jego koncepcja oparta jest na empirycznej podstawie, bez wykorzystania założeń apriorycznych, które Mill dyskwalifikował jako „metafizyczne”. Koncepcja Milla nie jest jednak pozbawiona ‘metafizycznego gruntu’, ponieważ nie została ona stworzona jako opis rzeczywistości społeczno-politycznej. Ma ona wymiar teleologiczny, w którym nakreślona została koncepcja natury ludzkiej, wizja rozwoju dziejów ludzkości, a także odpowiedź na pytanie, co nadaje sens ludzkiemu życiu. Metafizyczne ugruntowanie koncepcji Milla dostarcza Zasada Wolności, ponieważ milcząco zakłada, iż wolność jest wartością, której realizacja stanowi o stopniu człowieczeństwa ludzi.

Za nadanie wolności statusu wartości prymarnej został Mill skrytykowany już wkrótce po ukazaniu się pierwszego wydania *On Liberty*. Jednym z pierwszych jego krytyków w tej kwestii był James Fitzjames Stephen (1829-1894), prawnik o konserwatywnych i utylitarystycznych poglądach, który jako pierwszy zakwestionował spójność utylitaryzmu J.S.Milla. Argumenty Stephena, przedstawione w *Liberty, Equality, Fraternity* (1873) – książce będącej do dziś aktualnym manifestem konserwatyzmu w myśli politycznej, opierały się na tezie, iż utylitaryzm z definicji nie przyznaje wolności, rozumianej jako wartość, szczególnego statusu. Jest to spowodowane tym, iż najwyższą wartością dla utylitarystów jest użyteczność rozumiana jako maksymalizacja dążenia do szczęścia, które z kolei jest uważane za jedyny cel życia człowieka. Cytując Stephena: „jeśli słowo ‘wolność’ posiada określone, ściśle z nim związane znaczenie oraz, jeśli jest używane zgodnie z jego sensem, pozostaje prawie niemożliwym utworzyć prawdziwe i zarazem ogólne twierdzenie mówiące cokolwiek na jego temat, jest także całkiem niemożliwym uważać je za dobrą lub złą rzecz. Jeśli, z drugiej strony, słowo jest używane w potocznym rozumieniu, bez przydawania mu żadnego szczególnego znaczenia, łatwym jest

utworzyć o nim dowolne twierdzenie ogólne, jakie tylko chcemy – jednakże tego typu twierdzeń nie będziemy w stanie ani udowodnić, ani obalić, ponieważ nie opierają się one na żadnym określonym znaczeniu słowa. W ten sposób słowo to jest albo zwodniczym apelem do uczuć, albo ucieleśnieniem lub też wskazuje na niezwykle skomplikowane twierdzenie, którego prawdziwość może zostać dowiedziona wyłącznie przy pomocy szczegółowych badań historycznych”⁵⁰. Niektórzy, jak na przykład John Gray podkreślają, iż J.F. Stephen krytykując koncepcję wolności Milla chciał także udowodnić, że gdyby Mill był prawdziwym utilitarystą, wolność nie mogłaby mieć dla niego statusu wartości naczelnej, wartości samej w sobie. Według Stephena wartościowość lub bezwartościowość wolności zależy całkowicie od związanych z nią konsekwencji, które biorąc pod uwagę różnorodność okoliczności otaczających człowieka, muszą być złożone⁵¹.

Drugi sposób rozumienia wolności – czyli wolność pojmowana jako uprawnienie, swoboda polityczna jest kolejnym, ważnym filarem koncepcji wolności u J.S.Milla. W tym rozumieniu pojęcie wolności utożsamiane jest z jakimś rodzajem swobodą i dotyczy relacji jednostki z innymi członkami społeczeństwa lub z władzą polityczną. Takie rozumienie wolności jest z reguły skorelowane z pojęciem praw przysługujących jednostce. Ujmując pojęcie wolności w takiej interpretacji nie mówimy już o wolności jako takiej, wolności samej w sobie, tylko o różnorodnych, mniej lub bardziej skonkretyzowanych wolnościach. Mill w swoich pismach wymienia cały szereg wolności, istotnych dla autonomicznego istnienia jednostki w społeczeństwie.

W eseju *O wolności* najwięcej miejsca Mill poświęcił wolności myśli i słowa. Uważał, iż władza kontrolowania wyrażania opinii przez poszczególne jednostki jest nieuprawnionym przymusem, zarówno wtedy gdy manifestowana jest poprzez zastosowanie instrumentów władzy politycznej, jak i poprzez opinię publiczną, nazywaną w takich przypadkach przez Milla tyranią opinii publicznej. Pogląd Milla jest w tej kwestii jednoznaczny: „Przypuśćmy zatem, że rząd jest tego samego, co naród zdania i nigdy nie myśli o stosowaniu żadnego przymusu inaczej jak za jego zgodą. Ale odmawiam ludowi prawa do stosowania takiego przymusu, czy to własnymi siłami, czy też za pośrednictwem rządu. Sama władza tego rodzaju jest nieprawowita. Najlepszy rząd nie ma do niej większego prawa niż najgorszy. Jest ona tak samo lub bardziej

⁵⁰ J.F.Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, cyt. za J.Gray, *John Stuart Mill: Traditional and Revisionist Interpretations*, w: „Literature of Liberty”, vol. 2, no 2, April-June 1979, s. 10.

⁵¹ Patrz J.Gray, *Idem*, s. 10.

jeszcze szkodliwa, gdy się ją sprawuje zgodnie z głosem opinii publicznej niż wbrew niej. Gdyby cała ludzkość z wyjątkiem jednego człowieka sądziła to samo i tylko ten jeden człowiek był odmiennego zdania, ludzkość byłaby równie mało uprawniona do nakazania mu milczenia, co on, gdyby miał po temu władzę, do zamknięcia ust ludzkości”⁵². Zasada większości stosowana w procedurach demokratycznych nie ma zatem zastosowania, gdy chodzi o rozstrzygnięcie prawomocności wolności myśli i słowa. W rozumieniu Milla, to iż jeden człowiek ma prawo wygłaszać opinie niezgodne z wolą większości nie jest zagrożeniem dla sprawiedliwego ustroju społecznego lecz gwarancją jego trwałości.

Wyrażenie *wolność myśli i słowa* (w oryginale jest to wolność myśli i dyskusji – *liberty of thought and discussion*) jest *de facto* szyldem, pod którym Mill umieścił cały szereg kwestii związanych z życiem społeczno-politycznym. Można opierając się na lekturze Milla wyliczyć przykładowo, czego ono dotyczy. W szczególności będzie chodziło o: wolność wyrażania poglądów politycznych – także poprzez głosowanie w powszechnych wyborach; wolność badań naukowych; wolność przekonań i wyboru światopoglądu – religijnego lub niezwiązanego z religią. Nieprzypadkowo Mill wymienia słowo *dyskusja*, zamiast na przykład użyć wyrażenia *wolność myśli i opinii*. Istotą tego rodzaju wolności nie jest możliwość wyrażenia własnych przekonań na forum społecznym, ale możliwość wyrażenia ich w taki sposób, który prowadzi do czegoś konstruktywnego – w tym wypadku wymiany poglądów, dyskusji, które Mill utożsamiał z poszukiwaniem prawdy. Píše on: „szczególnie złą stroną zmuszania opinii do milczenia jest to, że ograbia ono cały rodzaj ludzki: zarówno przyszłe pokolenia jak współczesnych, a tych, którzy się nie godzą z daną opinią, bardziej jeszcze niż tych, którzy ją głoszą. Jeśli ta opinia jest słuszna, pozbawia się ich sposobności dojścia do prawdy; jeśli niesłuszna, tracą coś, co jest niemal równie wielkim dobrodziejstwem: jaśniejsze zrozumienie i żywszą świadomość prawdy wywołane przez jej kolizję z błędem”⁵³. Wyjaśnienie, iż nie każde wyrażenie własnej opinii na forum publicznym jest wolnością słowa pomaga dokładniej zrozumieć koncepcję wolności Milla. Powszechnie znany jest przykład handlarza zbożem użyty przez Milla – jeśli ktoś uważa, że działalność handlarzy zbożem jest bezpośrednią przyczyną głodu wśród biedaków, lub, dalej idąc, że własność prywatna jest tożsama z kradzieżą, może wyrazić swoją opinię drukiem. Powinno jednak być zagrożone karą

⁵² J.S.Mill, *O wolności*, s. 110.

⁵³ Ibidem, s. 110-111.

wyłoszenie takiej opinii ustnie lub przy pomocy ulotek „wobec podnieconego tłumu zgromadzonego przed domem handlarza zbożem”⁵⁴.

Kolejnym rodzajem wolności opisywanym przez Milla jest wolność stylu życia, jaki może przyjąć i realizować jednostka. Chociaż Mill nie używa takiego wyrażenia, jednak III rozdział *O wolności*, zatytułowany *O indywidualności jako jednym z elementów dobrobytu* jest apoteozą swobodnego rozwoju i różnorodności indywidualnych jednostek. Uniformizowanie i równanie wszystkich do przeciętnych jest dla Milla zniewoleniem wybitnych jednostek, które bardzo często są decydującym czynnikiem postępu cywilizacyjnego i moralnego. Postęp jest natomiast zahamowany, gdy społeczeństwo zatracą swoją indywidualność. Jest regułą, że społeczeństwo próbuje jednostki wyróżniające się spośród ogółu zrównać z resztą, funkcjonujących w jednolity sposób jednostek. „Indywidualność jest tym wrogiem, z którym wojujemy; sądzilibyśmy, żeśmy dokazali cudów, gdybyśmy się wszyscy stali podobni do siebie, zapominając, że brak podobieństwa jednej osoby do drugiej jest zwykle pierwszą rzeczą, która zwraca uwagę każdej z nich na niedoskonałość własnego typu i wyższość drugiego, albo na możliwość utworzenia czegoś lepszego od obu tych typów za pomocą połączenia ich zalet”⁵⁵.

Znamienne jest, iż Mill w *O wolności* nie poświęcił osobnego rozdziału wolności osobistej jako takiej, tylko zajął się nią nie wprost poprzez analizowanie warunków, w jakich władza może wolność osobistą jednostki ograniczyć poprzez zakaz lub przy pomocy kary za konkretny czyn. Nie wynikało to z faktu, iż uważał wolność myśli i słowa za istotny element życia społeczno-politycznego, a wolność osobistą nie. W rzeczywistości wolność osobista jest dla Milla pojęciem szerszym, a poszczególne wolności są jej konkretnymi przejawami. O wolności osobistej wspomina Mill w *Utylityzmie* przy okazji rozważań o sprawiedliwości, mówiąc: „uchodzi pospolicie za niesprawiedliwe pozbawić kogoś wolności osobistej, mienia i wszystkiego, co mu przysługuje na mocy prawa”⁵⁶. W tej krótkiej uwadze jest zawarty załączek kwestii związku wolności ze sprawiedliwością, którą w rozbudowanej formie znajdziemy w jednym z późnych tekstów Milla, *Poddaństwo kobiet* (1869). W tym eseju autor obrał za cel udowodnienie tezy, iż “zasada regulująca stosunek dwóch płci, czyniąc jedną drugiej podwładną w imię prawa, jest zła sama w sobie i stanowi dzisiaj jedną z

⁵⁴ Ibidem, s. 155.

⁵⁵ Ibidem, s. 174.

⁵⁶ J.S.Mill, *Utylityzm*, w: *Utylityzm. O wolności*, s. 58.

głównych przeszkód tamujących postęp ludzkości; oraz, że powinna ustąpić zasadzie doskonałej równości, nie pozwalającej na przywileje lub władzę z jednej strony, a nieudolność drugiej”⁵⁷.

Poddaństwo kobiet jest przykładem na to, iż u Milla rozumienie pojęcia wolności jako uprawnienia lub swobody politycznej jest istotnym filarem jego koncepcji wolności. W całym tym eseju pojęcie wolności jest przywoływane w zasadzie wyłącznie w takim kontekście. Mill domaga się, aby kobietom przysługiwała wolność osobista w takim samym stopniu, jak mężczyznom. Powinna też im przysługiwać wolność dysponowania własnym majątkiem, wolność wyboru i wykonywania zawodu, wolność wyboru wyznania. W czasach Milla kobiety faktycznie znajdowały się pod władzą ojca lub męża, nawet jeśli zajmowały się pracą zarobkową (co było charakterystyczne tylko dla niskich sfer), nie mogły rozporządzać majątkiem bez ich zgody. Nie uczestniczyły także w życiu politycznym, ani poprzez udział w wyborach, ani poprzez kandydowanie do funkcji politycznych (wyjątkiem była królowa).

Rozumienie pojęcia wolności jako swobody politycznej lub uprawnienia jest niezbędne, jeśli chcemy, aby w życiu społeczno-politycznym możliwe było egzekwowanie i obrona wolności indywidualnej. Przy takim rozumieniu pojęcia wolności, z każdą konkretną wolnością spośród wielu, skorelowane jest uprawnienie pozwalające jednostce dochodzić swoich praw, jeśli została pozbawiona wolności lub jej wolność została zagrożona. Jest to niezbędny składnik sprawiedliwego systemu prawnego. Mill zwraca uwagę na to, iż w wielu językach etymologia słowa *sprawiedliwy* wskazuje na jego związek genetyczny z prawem pozytywnym lub jego prymitywną postacią, jaką był obyczaj, i co jest tego konsekwencją „instytucje trudniące się wymiarem sprawiedliwości, to właśnie instytucje stosujące prawo”⁵⁸. Mill analizuje pojęcie sprawiedliwości nie wprost lecz odwołując się do przykładów odzwierciedlających to, co można nazwać ‘niesprawiedliwym’. Najbardziej oczywistymi przykładami niesprawiedliwości jest pozbawienie kogoś wolności osobistej, własności, niedotrzymanie zobowiązań, a także traktowanie kogoś gorzej od tych, którym przysługują takie same roszczenia. Dodaje do tego następującą zasadę:

⁵⁷ J.S.Mill, *Poddaństwo kobiet*, w: Tenże, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, przeł. M. Czyżyńska, Kraków 1995, s. 285.

⁵⁸ J.S.Mill, *Utylitaryzm*, s. 63.

„Niesprawiedliwość może także polegać na traktowaniu jakiejś osoby lepiej niż innych. W tym wypadku krzywda dzieje się tym innym, ale zawsze ma określonego adresata”⁵⁹.

Na podstawie kilku przesłanek z koncepcji Milla można ułożyć następujący tok rozumowania: 1) każdej dorosłej i poczytalnej jednostce⁶⁰ przysługuje pełna wolność osobista i wiążące się z nią wolności i swobody polityczne, a równocześnie 2) sprawiedliwym jest, aby wszystkie dorosłe i poczytalne jednostki miały równe prawo do wolności. Zatem: nieprzyznanie dorosłej i poczytalnej jednostce prawa do wolności lub przyznanie jej w mniejszym lub większym stopniu niż komuś innemu jest niesprawiedliwe. Ponieważ Mill uznał, iż we współczesnym mu społeczeństwie kobiety nie mają prawa do wolności na równi z mężczyznami, upomniał się o to na łamach jednej ze swych książek. Prawa do wolności Mill nie uzasadnia, jest ono w jego systemie apriorycznym założeniem i w przypadku rozstrzygania sytuacji spornych powinno być traktowane jako domniemanie prawne⁶¹ – dlatego tak wiele miejsca Mill poświęcił rozważaniom, kiedy i pod jakimi warunkami państwo może ograniczyć prawo do wolności, a w praktyce, kiedy może ograniczyć faktyczną wolność jednostki. Według Milla, ograniczyć wolność jednostki można tylko i wyłącznie, aby zapobiec powstaniu krzywdy kogoś innego. Nie można natomiast wolności ograniczyć, gdy jednostka chce skrzywdzić tylko i wyłącznie siebie. W ten sposób Mill podzielił działania ludzi na działania dotyczące innych oraz działania dotyczące tylko jednostki, która ich dokonuje, co dało asumpt do wielu dyskusji i sporów pomiędzy zwolennikami koncepcji Milla, a jej krytykami.

Przechodzimy zatem do trzeciego rozumienia pojęcia *wolność* w koncepcji J.S.Milla – wolności pojmowanej jako stan faktyczny spowodowany pewnymi warunkami, dzięki którym można twierdzić, iż jednostka jest podmiotem wolnym. To rozumienie wolności jest bezpośrednio związane z empiryczną rzeczywistością, w której podmiot się znajduje. Problem warunków, jakie muszą być spełnione, aby jednostka znalazła się w sytuacji, którą można określić mianem *wolność*, jest pytaniem, na które starali się odpowiedzieć filozofowie od starożytności po współczesność. Bardzo często tego typu rozważania zaczynają się od fundamentalnego pytania, czy wolność jest w ogóle możliwa i w takim kontekście problem rozważany jest przez pryzmat antynomii

⁵⁹ Ibidem, s. 67.

⁶⁰ Mill wyklucza niedojrzałe jednostki spośród grona beneficjentów prawa do pełnej wolności. Dotyczy to nie tylko niepoczytalnych i niepełnoletnich jednostek, ale też członków społeczności niecywilizowanych, znajdujących się jeszcze w fazie ‘barbarzyństwa’.

⁶¹ Mill przyznaje to wprost w *Poddaństwie kobiet*.

indeterminizmu i determinizmu. Również Mill przy analizowaniu kwestii wolności zajął się zagadnieniem wolności woli przeciwstawionej, błędnie według niego nazwanej, konieczności filozoficznej. Koncepcja Milla jest jedną z wersji kompatybilizmu, teorii mówiącej, iż stanowisko deterministyczne nie wyklucza wolności. Determinizm w rozumieniu Milla oznacza, iż wszystkie fenomeny mają empirycznie sprawdzalne przyczyny: „Tym, co pokazuje doświadczenie, jest fakt stałego następstwa pomiędzy każdym zdarzeniem a pewną szczególną kombinacją wcześniejszych warunków - takiego rodzaju, że jeśli kiedykolwiek i gdziekolwiek zaistnieje ten splot warunków, konkretne zdarzenie nie może się nie pojawić”⁶². Dotyczy to także zjawisk psychicznych, w tym aktów wolicjonalnych – Mill jako empirysta uważał, iż nie istnieje coś takiego jak nieprzewidywalność, jedyne co zaciemnia obraz, to ignorancja lub niedoskonałość instrumentów badawczych obserwującego. Dlatego „przypadki, w których akty wolicjonalne wydają się zbyt niepewne, aby można je przewidzieć z całym przekonaniem, są takimi, w których nasza wiedza na temat uprzednio działających wpływów jest tak niekompletna, że w przypadku posiadania równie niedoskonałych danych przewidywania astronoma czy chemika byłyby równie niepewne”⁶³.

Te założenia, według Milla są czymś zupełnie różnym od fatalistycznej wersji determinizmu, w której nie ma miejsca dla wolnej woli. Twierdzenie o przyczynowości ludzkich działań nie jest równoznaczne z koniecznością zaistnienia niektórych przyczyn i skutków – gdyby tak było, człowiek nie miałby żadnego wpływu na kształtowanie swojego życia. Mill natomiast twierdzi, iż „nie tylko nasze zachowanie, lecz także charakter jest w części zależny od naszej woli; możemy poprzez zastosowanie odpowiednich środków doskonalić nasz charakter, jak również, jeśli nasz charakter pozostając tym, czym jest, warunkuje nas do złych działań, będzie słusznym zastosować motywy, które uwarunkują nas do dążenia ku jego doskonaleniu, aby wyzwolić się z tej pierwszej konieczności. Innymi słowy, mamy moralny obowiązek poszukiwania doskonałości naszego charakteru moralnego”⁶⁴. Ponieważ Mill nie poddawał w wątpliwość kwestii, że wolność jest możliwa, należy spróbować odpowiedzieć, co rozumiał przez tak pojętą wolność.

⁶² J.S.Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, w: *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. IX, Toronto-London 1979, s. 446.

⁶³ Ibidem, s. 446.

⁶⁴ Ibidem, s. 466.

Niewiele razy Mill wprost określa, w jakich warunkach jednostka jest wolna lub co dokładnie znaczy wolność jednostki. W *Systemie logiki* Mill twierdzi, iż czuje się moralnie wolny, „kto czuje, że jego nawyki czy też jego pokusy nie są jego panami, lecz że on jest ich panem [...] Rzecz prosta, ażeby uczynić naszą świadomość wolności zupełną, trzeba koniecznie, byśmy byli osiągnęli w kształtowaniu naszego charakteru wszystko, co dotychczas próbowaliśmy osiągnąć; gdybyśmy bowiem pragnęli coś osiągnąć, a nie osiągnęli, to w tym zakresie nie mamy mocy nad naszym charakterem i nie jesteśmy wolni”⁶⁵. Stąd Mill wyciąga wniosek, iż słusznym jest „powiedzenie, że tylko człowiek umocniony w cnocie jest całkowicie wolny”⁶⁶. Wynikałoby zatem, iż dla Milla wolnym jest ten, kto jest w stanie rozwijać i doskonalić swój charakter moralny – czyli człowiek rozwijający cnoty w rozumieniu arystotelesowskim. J. Gray widzi też u Milla związek pomiędzy prawdą a wolnością, w tym sensie, iż wolnym jest ten, kto w jakiś sposób uosabia prawdę i słuszość - bądź przez to, że je posiadał, bądź, że ich gorliwie szuka. Na dowód tej tezy przytacza Gray z *Systemu Logiki* Milla: „tylko człowiek umocniony w prawdzie jest całkowicie wolny” oraz fragment z *An Examination of Sir William Hamilton Philosophy*, w którym Mill mówi o „przeważającej miłości tego, co słuszne (*right*), o której najlepsi moralisci i teologowie twierdzą, iż konstytuuje prawdziwą definicję wolności”⁶⁷. Tyle o wolności moralnej jednostki.

Nie bez znaczenia jest, iż cały esej *O wolności* poświęcił Mill wolności obywatelskiej lub społecznej – uznając, iż metafizyczne ujęcie wolności jako wolności woli jest czymś, co jest bądź bezsporne bądź nieadekwatne do rozważań o wolności w wymiarze politycznym i społecznym. Określając wstępnie przedmiot eseju jako wolność obywatelską i społeczną, Mill zapowiada, iż będzie analizował charakter i granice władzy, której społeczeństwo może podporządkować jednostkę. Powiązanie wolności z charakterem i granicami władzy w społeczeństwie jest jednoznacznym

⁶⁵ J.S.Mill, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, t.II, przeł. Cz.Znamierowski, PWN, Warszawa 1962, s.546. Należy zaznaczyć, iż w polskim przekładzie *Systemu logiki* tłumacz użył wyrażenia „czuje się swobodnie moralnie ten, kto...”, podczas gdy w oryginale fraza brzmi: „A person feels morally free who...” (J.S.Mill, *System of Logic*, w: *Collected Works of John Stuart Mill*, t.VIII, Toronto-London 1973, s. 841.

⁶⁶ J.S.Mill, *System logiki*, t. II, s. 546.

⁶⁷ Cytaty za: J. Gray, *John Stuart Mill: Tradition and Revisionist Interpretation*, s.36, przyp.31. Interesujące jest, że w angielskim wydaniu *Systemu logiki* z 1973 roku występuje wyrażenie „a person of confirmed virtue” – człowiek umocniony w cnocie, podczas, gdy w wydaniu z 1974 roku jest „a person of confirmed truth” – człowiek umocniony w prawdzie. Tę drugą wersję wykorzystuje J.Gray szukając powiązań pomiędzy prawdą a wolnością u Milla. Różnica prawdopodobnie pochodzi stąd, iż Mill wiele razy wprowadzał poprawki do swoich pism, zwłaszcza w przypadku kolejnych, licznych już za jego życia wydań *Systemu logiki*.

wskazaniem na twierdzenie, iż posiadanie władzy nad jednostką, a także zakres tej władzy jest odwrotnie proporcjonalne do granic wolności danej jednostki. Dlatego Mill nie skupia się na poszukiwaniu szczegółowej definicji wolności, lecz stara się w miarę precyzyjnie sformułować warunki, kiedy i w jakim stopniu można (tj. społeczeństwo lub państwo może) ograniczyć wolność jednostki.

Przyjmując taki schemat analizy, Mill daje do zrozumienia, że w wymiarze polityczno-społecznym wolność jest swobodą działania: „wolność polega na tym, że się robi, co się chce”⁶⁸, natomiast sprawowanie władzy nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli jest ograniczeniem wolności⁶⁹. Biorąc pod uwagę to, iż w koncepcji Milla wolność człowieka jest w pewien sposób związana z prawdą i autonomią jednostki, określenie wolności, jako robienia tego, czego się chce wydaje się być niekonsekwencją. Jednak cytat podany wyżej, w oryginalnym tekście brzmi „*liberty consists in doing what one desires*”⁷⁰, co dokładnie oznacza, iż wolność polega na robieniu tego, czego się pragnie. Zdanie, z którego cytat pochodzi, w całości brzmi: „Gdyby albo urzędnik, albo ktoś inny zobaczył osobę zamierzającą wejść na most, któremu, jak stwierdzono, grozi zawalenie, a nie byłoby czasu, by ją ostrzec o niebezpieczeństwie, mógłby pochwycić ją i zawrócić bez rzeczywistego pogwałcenia jej wolności, gdyż wolność polega na tym, że się robi, co się chce, a ta osoba nie chce wpaść do rzeki”⁷¹ – co wskazuje, iż w rozumieniu Milla robienie tego, czego się chce jest niczym innym, jak realizowaniem rzeczywistych interesów jednostki, co współcześnie można za Peterem Singerem określić realizowaniem preferencji danej jednostki. W świetle koncepcji Milla jednostka jest wolna, gdy może swobodnie działać oraz, gdy autonomicznie sprawuje nad sobą władzę. Dowodem na to jest również stwierdzenie Milla z *Autobiografii*, w którym określa esej *O wolności* jako filozoficzny podręcznik o tym, jak ważna dla społeczeństwa jest różnorodność charakterów ludzkich i, co się z tym wiąże, „pełna wolność rozwoju ludzkiej natury w niezliczonych i sprzecznych kierunkach”⁷².

Chociaż koncepcja wolności Milla jest odmienna od leseferystycznej, obecnej u klasycznych liberałów, jednak przyjmuje on leseferystyczne domniemanie prymatu wolności, ale ze ściśle zdefiniowanymi ograniczeniami. Zatem wolność u Milla nie jest

⁶⁸ J.S.Mill, *O wolności*, s. 204.

⁶⁹ Por. J.S.Mill, *O wolności*, s. 102.

⁷⁰ J.S.Mill, *On Liberty*, w: *On Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 107.

⁷¹ J.S.Mill, *O wolności*, s. 204.

⁷² J.S.Mill, *Autobiography*, s. 189.

zdefiniowana wprost, lecz przez omówienie stanu odwrotnego – wyliczenia przypadków ograniczenia wolności jednostki, które są dopuszczalne (tj. które prawo winno dopuszczać). Według Milla, ograniczenie wolności jednostki jest dopuszczalne tylko w przypadku samoobrony lub zapobieżenia krzywdy innym. Nie jest natomiast usprawiedliwione ograniczenie wolności jednostki, jeśli chce ona wyrządzić krzywdę tylko sobie. Taki sposób postawienia problemu potwierdził, iż koncepcja Milla jest przykładem liberalnego ujęcia wolności, w którym jednostka autonomicznie decyduje o samej sobie. Nie rozwiązał on jednak problemu dopuszczalności ograniczenia wolności, ponieważ oddzielenie czynów, które dotyczą innych od czynów dotyczących tylko podmiotu działającego jest w praktyce dość trudne. Jeśli ktoś próbuje dokonać rozboju, bezsprzecznym jest, że można i należy mu to uniemożliwić. Ale kwestia, gdy ktoś wyniszcza swój organizm narkotykami nie jest już taka jednoznaczna – zwłaszcza, gdy przy tym nie popełnia czynów krzywdzących innych. Można zarzucić Millowi, iż proponowane przez niego rozróżnienie na dwa rodzaje czynów jest nieuprawnione i sztuczne, ponieważ żaden czyn jednostki żyjącej we wspólnocie (rodzinie, społeczeństwie itp.) nie dotyczy tylko i wyłącznie jej samej – taką argumentację przyjęło wielu krytyków Milla, m.in. J.F. Stephen, a współcześnie komunitaryści. Jednak obrońcy Milla twierdzą, iż rozróżnienie to ma znaczenie, jeśli chcemy aby wolność indywidualna mogła być właściwie chroniona.

Słusznie zauważa J.C. Rees, że w świetle koncepcji Milla ograniczyć wolność jednostki można, jeśli jej działanie szkodzi interesom innych ludzi, a nie tylko ich dotyczy⁷³. Mill używa określenia *interesy*, choć nie zawsze trzyma się konsekwentnie tej terminologii, nieraz mówi o czynach *dotyczących* innych. Nie używałby jednak tego określenia, gdyby nie miało ono znaczenia dla jego koncepcji. Dla przykładu, w jednym miejscu mówi: „Skoro tylko postęпки jakiejś osoby przynoszą uszczerbek interesom innych, społeczeństwo sprawuje nad nimi jurysdykcję i wyłania się kwestia, czy wtrącenie się do nich będzie korzystne dla dobra ogółu. Nie ma jednak okazji do podnoszenia takiej kwestii, gdy postępowanie człowieka wpływa wyłącznie na jego własne interesy lub może wpływać na interesy innych tylko za ich pozwoleniem (oczywiście wszystkie osoby zainteresowane muszą być pełnoletnie i przeciętnie rozsądne)”⁷⁴. W innym miejscu, podsumowując wyniki swojego wywodu uzna: „po pierwsze, że jednostka nie jest odpowiedzialna przed społeczeństwem za czyny, które

⁷³ Por. J.C. Rees, *A Re-Reading of Mill On Liberty*, s. 174.

⁷⁴ J.S. Mill, *O wolności*, s. 179.

wyłącznie jej dotyczą.[...] Po drugie, że jednostka jest odpowiedzialna za czyny szkodzące interesom drugih i może ponieść społeczną lub prawną karę, jeśli społeczeństwo uzna, że jedna lub druga jest potrzebna dla jego ochrony”⁷⁵. Oczywiście, mówiąc o szkodzeniu interesom Mill rozumie przez to interesy, które winny być chronione prawem – nie dotyczy to na przykład interesu ekonomicznego jednostki w postaci doraźnej korzyści finansowej przeciwstawianemu tego samego rodzaju interesowi innej jednostki, ponieważ to prowadziłoby do zagłady wolnego handlu i konkurencji. Prawo winno zatem określać, jakie interesy jednostek są chronione.

Niektórzy interpretatorzy Milla, m.in. J.C.Rees, uważają, że w koncepcji Milla interesy podlegają relatywizacji i mogą się zmieniać wraz ze zmianą stosunków społecznych, wartości moralnych, norm obowiązujących w społeczeństwie. Inni, w tym John Gray, twierdzą, że taka interpretacja nie jest zgodna z duchem filozofii Milla, ponieważ autor ten wyraźnie określił, co rozumie przez to pojęcie. *O wolności* zawiera następujący fragment: „Uważam użyteczność za ostatnią instancję we wszystkich etycznych kwestiach; ale musi to być użyteczność w najszerszym znaczeniu tego słowa, ugruntowana na niezmiennych interesach człowieka jako istoty postępowej”⁷⁶. Interesy człowieka jako istoty postępowej są fundamentalne i niezbywalne, dlatego należy je chronić. Według Graya należy do nich autonomia, bezpieczeństwo (osoby oraz jej własności) oraz wolność indywidualna przejawiająca się w postaci możliwości wolnego wyboru⁷⁷. Tak rozumiane interesy należy chronić, bez względu na to, czy podmiot zgodził się na ich pogwałcenie, ponieważ ze swej natury są one niezbywalne. Wydaje się, iż interpretacja Graya jest bardziej uprawomocniona. Sam Mill wyraźnie twierdzi: „Zasada wolności nie może wymagać, aby mu wolno było nie być wolnym. Możliwość pozbycia się wolności nie jest wolnością”⁷⁸. Jest to jedna z zasadniczych różnic pomiędzy doktryną Milla, a liberalnymi doktrynami traktującymi państwo jako stróża nocnego, który nie powinien ingerować w stosunki ekonomiczno-społeczne obywateli. W świetle doktryny Milla bezprawnym byłoby na przykład pozostawanie żony pod władzą męża, czy pełnoletniej córki pod władzą ojca, co ma często miejsce w tradycyjnych społecznościach muzułmańskich żyjących w zachodnich, liberalnych wszak państwach.

⁷⁵ Ibidem, s. 201.

⁷⁶ Ibidem, s. 104.

⁷⁷ Por. J.Gray, *John Stuart Mill: Traditional and Revisionist Interpretations*, s. 20.

⁷⁸ J.S.Mill, *O wolności*, s. 212.

Występowanie w koncepcji Milla różnych znaczeń pojęcia wolności nie czyni jego koncepcji niespójną, raczej odwrotnie – ponieważ trzy znaczenia wolności odnoszą się do trzech płaszczyzn rozważań, koncepcja ta może mieć wszechstronne zastosowanie w życiu społecznym. Płaszczyzna metafizyczna potrzebna jest, aby stwierdzić, czy w danym społeczeństwie wolność jest traktowana jako jedna z podstawowych wartości. Jeśli dane społeczeństwo nie ceni wolności lub uważa ją za zbędną, badanie dalszych dwu płaszczyzn jest stratą czasu, gdyż można z dużą pewnością stwierdzić, iż nie znajdziemy w tym społeczeństwie procedur ochraniających wolność, ani też zbyt wiele faktycznej wolności. Związane jest to z tym, że ludzie realizują wartości, które cenią i które obowiązują w ich społeczności – co w sumie często idzie ze sobą w parze: wartość, którą ceni dana jednostka bardzo często bywa wartością powszechnie cenioną w społeczeństwie (czy społeczności), do której jednostka ta należy⁷⁹.

Płaszczyzna proceduralna zapewnia prawną gwarancję dla wolności i swobód obywatelskich – dzięki niej możliwe jest egzekwowanie przestrzegania prawa do wolności. Ma ona jednak słabą stronę – spełnia rolę gwarancji i ochrony wolności tylko pod warunkiem, że wolność gwarantowana proceduralnie jest faktycznie obecna w społeczeństwie, czyli obecna na płaszczyźnie empirycznej. Samo zagwarantowanie rozlicznych (i zwykle w takim przypadku „rozdrobnionych”, odpowiednio też nazwanych „wolności”) swobód i wolności jeszcze nie stanowi o faktycznej wolności podmiotów-beneficjentów owej gwarancji. Takie praktyki są niestety aż nazbyt znane z praktyki politycznej państw totalitarnych szczycących się pięknymi hasłami w ich wyłącznie „papierowych” konstytucjach. Aby proceduralna płaszczyzna wolności spełniała swoją rolę musi też istnieć prawny system dochodzenia swych praw przez podmiot w przypadku naruszenia jego wolności.

⁷⁹Kwestia ta jest poruszana w wielu publikacjach dotyczących funkcjonowania moralności w społeczeństwie. Np. por. M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 1986, passim. Także E. Westermarck wspomina o tym w pracy *The Origin and Development of the Moral Ideas*, t.I i II, London 1912-17, (choć nie jest ona bezpośrednio poświęcona temu tematowi): „Społeczeństwo jest szkołą, w której ludzie uczą się rozróżniać dobro i zło. Nauczycielem jest Zwyczaj, lekcje są takie same dla wszystkich. Pierwsze sądy moralne obwieszczone były przez opinię publiczną, powszechne oburzenie i powszechna aprobata są prototypami moralnych emocji. Co do kwestii moralności, we wczesnym społeczeństwie praktycznie nie było żadnych różnic w opiniach, stąd cecha uniwersalności, czy obiektywizmu przypisywana była sądom moralnym od samego początku. A kiedy, wraz z postępem cywilizacji ta jednolitość została do pewnego stopnia zakłócona przez jednostki ośmielające się nie zgadzać z opinią większości, sprzeciw dotyczył głównie faktów, które w żaden sposób nie wpływały na moralną zasadę, lecz odnosiły się tylko do jej zastosowania.” Ibidem, s. 9.

Płaszczyzna empiryczna umożliwia nam stwierdzenie „ile mamy wolności”⁸⁰, na ile wolność zagwarantowana proceduralnie jest w społeczeństwie realizowana. Można zaryzykować twierdzenie, że płaszczyzna empiryczna jest kluczowa w rozważaniu problemu wolności. Jeśli bowiem wolność zagwarantowana postulatywnie w danym systemie prawno-politycznym faktycznie nie jest realizowana, jest ona wolnością fikcyjną, czyli w zasadzie jej nie ma. Analizując pojęcie wolności zakorzenione w rzeczywistości empirycznej zawsze napotykamy pytania: na ile dana jednostka (grupa) może działać bez przeszkód, na ile jest autonomiczna, na ile może realizować swoje potrzeby? Wolność na płaszczyźnie empirycznej jest zawsze w jakiś - najczęściej porównawczy - sposób mierzalna, możliwa do oszacowania, określenia rozmiaru. W pewnym stopniu sprowadza się ona do faktycznej możliwości realizowania potrzeb⁸¹ danej jednostki (grupy). Największą trudnością tutaj jest ustalenie, co mieści się w zakresie uzasadnionych potrzeb, a także wytyczenie granicy pomiędzy kolidującymi potrzebami różnych podmiotów. Odpowiedź na pytanie, jakie są uzasadnione potrzeby danej jednostki (grupy), a także ustalenie ich hierarchii jest w dużym stopniu odpowiedzią na pytanie o całokształt stosunków społeczno-politycznych w danym społeczeństwie. Jeśli wolność indywidualna jest wartością najwyższej cenią w danym społeczeństwie, idzie za tym m.in. pełna ochrona zdrowia i życia gwarantowana przez prawo. Współcześnie w tego typu społeczeństwach nie stosuje się kary śmierci⁸². Jeśli wolność wyboru zawodu, wykształcenia, stylu życia jest wartością w danym społeczeństwie, można spodziewać się, iż znajdziemy tam równouprawnienie płci i małą ilość zakazów i nakazów, zwłaszcza typu religijnego. Z drugiej strony, jeśli w danym społeczeństwie prześladowane jest wyznawanie jakiejś religii lub niewyznawanie żadnej, oznacza to brak wolności sumienia i wyznania.

⁸⁰ Stwierdzenie wzięte z tytułu książki T. Hondericha *Ile mamy wolności? Problem determinizmu*, Poznań 2001.

⁸¹ Mówiąc o potrzebach można odnieść się do klasycznej już typologii A. Masłowa, który stworzył teorię motywacji ludzkiej opartą na potrzebach. Masłow podzielił potrzeby na podstawowe (wśród których wyróżnił kolejno: fizjologiczne, bezpieczeństwa, przynależności i miłości, szacunku, samourzeczywistnienia) oraz wyższe: wolicjonalne i poznawcze (pragnienie wiedzy i rozumienia), a także estetyczne. Por. A. H. Masłow, *Motywacja i osobowość*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990, s. 72-92.

⁸² Oczywiście kwestia kary śmierci nie jest tutaj jedynym wyznacznikiem szacunku dla wolności indywidualnej, choć jest to wyznacznik najbardziej drastyczny. Należy też pamiętać, że problem funkcjonowania kary śmierci w systemach prawnych jest też w dużym stopniu uwarunkowany historycznie i ideologicznie. J.S.Mill był przeciwnikiem całkowitego zniesienia kary śmierci – uważał, że należy ją utrzymać w przypadku drastycznych przestępstw przeciwko życiu. Por. J.S.Mill, *Capital Punishment*, w: *Collected Works of John Stuart Mill*, t. XXVIII: *Public and Parliamentary Speeches*, Toronto-London 1988, s. 266-272.

Z tych kilku lapidarnych przykładów można już wywnioskować, że w dużej mierze obecność i rozmiar wolności w danym społeczeństwie (grupie) jest empirycznie sprawdzalny. Anegdotycznie mówiąc, w niektórych przypadkach wystarczy sprawdzić, ilu ludzi przebywa w więzieniach i za co. Do tego można dodać sposób sprawowania władzy (zwłaszcza kwestię rozdziału władzy świeckiej od związanej z religią) oraz typowy dla danego społeczeństwa model rodziny i w zasadzie znajdziemy odpowiedź na pytanie o rozmiar wolności w tym społeczeństwie. Oponenci indywidualistycznej koncepcji wolności podnoszą zawsze zarzuty, iż wolność indywidualna nie jest najwyższą wartością. Dla niektórych z nich większą wartością jest na przykład przynależność do danej wspólnoty, nierzadko utożsamianej z konkretną religią, co według nich jest tożsame z prawdziwą wolnością. Na marginesie mówiąc, dyskursy używające stwierdzenia ‘prawdziwa wolność’ z reguły tym stwierdzeniem starają się zamaskować jakieś wyrzeczenie, niedogodność, czy nawet zwyczajne zniewolenie. We współczesnym, cywilizowanym społeczeństwie nie wystarczy zagwarantować ludziom, że prawdziwą wolność odnajdą w Bogu. W dzisiejszych czasach nie jest to żadna obiektywna gwarancja, zakładając nawet, że uzyskamy porozumienie, co do kwestii, iż Bóg istnieje, bez wdawania się w szczegóły w jego sprawczą moc. Miernik ludzkiej wolności, jaki powinien być zastosowany musi być bardziej „przyziemny”, empirycznie sprawdzalny – choćby dlatego, że już niemalże nie istnieją wyznaniowo homogeniczne, a zarazem całkowicie odizolowane od reszty świata społeczeństwa. Dlatego empirycznie sprawdzalna płaszczyzna wolności wydaje się być kluczową zarówno dla poszczególnych jednostek, jak i całych grup społecznych. Trzecie znaczenie pojęcia *wolność*, metaforycznie nazwane przeze mnie zakorzenionym w rzeczywistości empirycznej jest zatem decydujące, czy mamy wolność oraz ile jej mamy.

Dlaczego J.S.Mill cenił tak wysoko właśnie wolność indywidualną? Krótka odpowiedź na to pytanie (w dalszej części pracy przedstawiona bardziej szczegółowo) brzmi: ponieważ uważał, iż życie człowieka ma najpełniejszy sens wtedy, gdy jest się jednostką autonomiczną, świadomie i celowo rozwijającą własny, indywidualny sposób życia, kształtując dzięki temu charakter i wyrabiając odpowiednie nawyki. A do tego, aby rozwijać indywidualistyczny styl życia niezbędny jest pewien zakres wolności, zwłaszcza w swym naocznym, zewnętrznym, empirycznym wymiarze.

c)Koncepcja wolności J.S.Milla a spory o pojęcie wolności w obrębie nurtów liberalnych

Liberalizm J.S.Milla jest tradycyjnie zaliczany do nurtu liberalizmu klasycznego z kilku powodów. Najważniejsze z nich są dwa: po pierwsze, większą część XIX wieku uznaje się za klasyczny okres liberalizmu z punktu widzenia historycznego. Wtedy powstał kanon doktryny, do której odwoływały się późniejsze pokolenia liberałów i krytyków liberalizmu. Po drugie, treściowa zawartość koncepcji Milla sprawia, iż jest to liberalizm klasyczny, przykład dojrzałej świetności tej doktryny. Zbigniew Rau ujął to następująco: „liberalizm Milla nie jest ani liberalizmem walczącym, który podporządkowuje całą swą perspektywę filozoficzną i konstrukcję teoretyczną zwalczaniu jednego zła, np. monarszego absolutyzmu, ani też liberalizmem triumfującym, który znalazł już ostateczną odpowiedź na wszystkie problemy ludzkości, tak jak, np. w uniwersalistycznym i racjonalistycznym projekcie Oświecenia. Liberalizm Milla jest liberalizmem dojrzałym, podejmującym próby odpowiedzi na problemy dojrzałego, liberalnego społeczeństwa”⁸³. H.Olszewski określa Milla twórcą nurtu zwanego demoliberalizmem, uzasadniając to reformatorskim rysem w liberalizmie Milla. Szeroko pojęta reforma społeczeństwa miała być u Milla deklaracją na rzecz demokratyzacji społeczeństwa, ale jednocześnie nie oznaczała odejścia od liberalizmu⁸⁴. Według Olszewskiego: „Doktryna J.S. Milla, która nosiła w sobie znamiona burzliwych przeobrażeń społecznych i politycznych z połowy stulecia i w związku z tym zawierała elementy niespójności, wywarła poważny wpływ na liberalizm drugiej połowy XIX w., na poglądy takich jego przedstawicieli jak Jean Paul Esmain, James Bryce, Emile Faquet czy Leonard Hobhouse”⁸⁵.

Doktrynę Milla można też sklasyfikować opierając się na poglądzie, który zaprezentował B.Mitchell. Ze względu na powody, dla których doktryny liberalne uważają wolność za fundamentalną wartość podzielił on liberalizm na „stary” i „nowy”. Stary liberalizm ceni wolność, ponieważ dzięki niej człowiek może poznać obiektywne prawdy moralności i metafizyki. Nowy liberalizm, reprezentowany m.in. przez

⁸³ Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s.85-86.

⁸⁴ Patrz H.Olszewski, *Słownik twórców idei*, wyd. Poznańskie, Poznań 1998, s. 262.

⁸⁵ Ibidem, s. 263.

P.F.Strawsona, ceni wolność z odwrotnego powodu. W świetle tego poglądu tzw. prawdy obiektywne nie istnieją, natomiast wolność pozwala ludziom realizować wielość ideałów i celów życiowych w ramach przyjętej moralności i prawa. Według Mitchella doktryna Milla sytuuje się w dużym stopniu pomiędzy starym a nowym liberalizmem. Formalnie należy jeszcze do starego, ponieważ nie odrzucał on istnienia praw obiektywnych w filozofii i moralności. Jednak, ponieważ w koncepcji Milla bardzo duży nacisk położony jest na nieskrępowanym rozwoju indywidualności jednostki, można obstawać przy twierdzeniu, iż to właśnie Mill zasiał ziarna nowego liberalizmu⁸⁶. John Gray, mówiąc o niedoskonałym systemie klasycznego liberalizmu Milla ma na myśli to, iż pod pewnymi względami system Milla jest zbieżny z liberalizmem klasycznym, a pod pewnymi nie. I tak, odpowiednio, jeśli chodzi o koncepcję wolności indywidualnej jest to przykład doktryny liberalizmu klasycznego, natomiast pod względem teorii ekonomii przedstawionej w *Zasadach ekonomii politycznej* (1848) Mill znacząco odszedł od myśli liberałów klasycznych⁸⁷. Odmawianie myśli Milla przynależności do nurtu liberalizmu klasycznego jest zwykle łączone z kontekstem teorii ekonomii politycznej, z reguły nie dotyczy innych części jego dorobku filozoficznego. Bez względu na to, jaką szczegółową nazwą opatrzymy doktrynę filozoficzną Milla, jego przynależność do nurtu liberalizmu klasycznego jest przez znakomitą większość badaczy niekwestionowana.

W perspektywie historycznej ewolucja liberalizmu będzie przeze mnie traktowana jako proces etapowy, bez fazy zwykłej czy schyłkowej, zatem klasyczny liberalizm nie będzie przykładem szczytu możliwości tej doktryny. Każda odmiana liberalizmu była związana z konkretną rzeczywistością społeczno-polityczną i odpowiadała na problemy czasów, w których powstała. Zarówno liberalizm klasyczny XIX wieku, jak i liberalizm socjalny przełomu XIX i XX wieku, czy współczesny libertarianizm są przykładami na to, jak idee filozoficzno-polityczne korespondują z duchem czasów, w których się pojawiają. Analiza liberalizmu Milla w kontekście

⁸⁶ Por. J.Gray, *John Stuart Mill: Traditional and Revisionist Interpretations*, s. 33.

⁸⁷ Por. J.Gray, *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Kraków 1994, s.44: „Mill dokonuje rozróżnienia między produkcją a dystrybucją w praktyce ekonomicznej w ten mianowicie sposób, że organizacja rozdziału dóbr miałaby być sprawą wyboru społecznego, co kłóci się z klasycznym liberalnym spojrzeniem na życie ekonomiczne, w którym wszelkie relacje między działalnością produkcyjną i rozdzielczą traktowane są jako nierozdzielny splót zależności. To właśnie owo mylne rozróżnienie – a nie odstępstwa Milla od zasad leseferyzmu czy jego okazjonalne flirty z myślą socjalistyczną – przesądziło o jego odejściu od klasycznego liberalizmu i spowodowało jego związki z późnymi liberałami i myślicielami fabiańskimi”.

historycznego rozwoju doktryny jest bardzo obszernie reprezentowana w literaturze przedmiotu, dlatego w niniejszej pracy wątek ten nie zostanie potraktowany szerzej.

Biorąc pod uwagę perspektywę problemową, usytuowanie koncepcji Milla na tle innych nurtów liberalnych jest sprawą bardziej skomplikowaną i wymagającą szczegółowej analizy. Maurice Cranston jest autorem następującego spostrzeżenia o liberalizmie: „Z definicji liberał jest człowiekiem, który wierzy w wolność (*liberty*), a ponieważ różni ludzie w różnych czasach przez ‘wolność’ rozumieli różne rzeczy, więc i ‘liberalizm’ jest odpowiednio niejednoznaczny”⁸⁸. Chociaż spostrzeżenia tego nie można nazwać definicją, została w nim zasygnalizowana ważna informacja, która pojawia się u prawie każdego teoretyka liberalizmu. Jest to wzajemne sprzężenie znaczenia pojęcia wolności ze znaczeniem pojęcia liberalizmu. Zawartość treściowa każdej odmiany liberalizmu zależy od tego, jaka treść jest przypisywana pojęciu *wolność* w ramach danej koncepcji. Niemożliwym jest zdefiniować liberalizm jako taki, bez odwoływania się do jego wieloznaczności. W *Encyklopedii Filozofii* Uniwersytetu Stanforda wyliczone są trzy główne rozumienia pojęcia *liberalizm*: (1) jako tradycji politycznej, (2) filozofii politycznej, (3) ogólnej teorii filozoficznej zawierającej teorię wartości, koncepcję osoby, koncepcję moralności, jak również filozofię polityczną⁸⁹. Na potrzeby niniejszej pracy najbardziej użyteczne jest rozumienie trzecie – liberalizm jako ogólna teoria filozoficzna, ponieważ rozumienie pierwsze dotyczy praktycznego funkcjonowania tradycji politycznych w poszczególnych kręgach kulturowych, np. anglosaskim, francuskim, niemieckim itp., natomiast rozumienie drugie zawęża zjawisko do rangi teorii politycznej z wszystkimi tego słowa konsekwencjami, np. etyka w tej koncepcji dotyczy tylko i wyłącznie moralności politycznej.

Nazwa *liberalizm* jest stosunkowo młoda, młodsza od samego zjawiska – pochodzi od nazwy *Liberales*, którą nosiła hiszpańska partia wolności, zawiązana w Kortezach w 1812 roku. Tak więc, prawie do połowy XIX wieku nikt nie nazywał liberalizmu, ani nurtów liberalnych w ten sposób; w Anglii jeszcze w wieku XVII słowo *liberal* oznaczało bycie hojnym lub szczodrym⁹⁰. Później, już w XIX wieku angielscy torysi zaczęli mianem *liberals* określać swych politycznych przeciwników – wigów. Chociaż wśród „ojców” liberalizmu wymienia się wielu filozofów, m.in. T.

⁸⁸ Cyt. za J.Gray, *On Liberty, Liberalism and Essential Contestability*, w: *British Journal of Political Science*, Cambridge University Press, vol. 8, part 4, Oct. 1978, s. 385-386.

⁸⁹ G.Gaus, S.D. Courtland, *Liberalism*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2003 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/liberalism/>.

⁹⁰ Podaję za: N. Gładziuk, *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, ISP PAN, Warszawa 2005, s. 419.

Hobbesa, J. Locke’a, D. Hume’a, to nie można tej doktrynie przypisać określonego autorstwa. Cytując Ninę Gładziuk: „Stanowi on [liberalizm – M.M.] raczej nurt myślowy, który wyłonił się w wieku XVII z wielu toczonych wówczas debat i dlatego ma wielu intelektualnych ojców, jest tworem wielu głosów i wielu opinii. O tym, czy jakiś pogląd jest liberalny, czy nie, świadczy obecność w nim charakterystycznych idei i wartości. Za taką ideę i wartość kardynalną, za centrum aksjologiczne wszystkich poglądów zwanych liberalnymi, uznać należy wolność jednostkową. Ma ona wiele rozmaitych odmian, takich jak: wolność sumienia i wiary, myśli i opinii, publicznej debaty i publikacji; *habeas corpus* – wolność od bezprawnego aresztowania i prawo do rzetelnego procesu; polityczne prawo reprezentacji parlamentarnej; wolność zrzeszania się – zakładająca zarówno prawo dobrowolnego przystępowania, jak i występowania z jakiegokolwiek organizacji; wolność swobodnego przemieszczania się i emigracji; akademicka wolność krytycznego rozumu i nieuprzedzonego eksperymentu; antymonopolistyczna wolność operacji rynkowych i jednostkowej przedsiębiorczości”⁹¹.

W literaturze przedmiotu zdania na temat spójności liberalizmu jako doktryny oraz jego zawartości treściowej są podzielone. Można wyróżnić trzy główne stanowiska, wokół których oscylują badacze. Pierwsze twierdzi, iż myśl liberalizmu jest koncepcyjną całością, ma własną perspektywę filozoficzną oraz konstrukcję teoretyczną. Takie stanowisko zajmuje między innymi Zbigniew Rau w studium *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*. Twierdzi on, iż na filozoficzną perspektywę liberalizmu składają się przekonania o: „(1) indywidualizmie, (2) egalitaryzmie, (3) uniwersalizmie i (4) postępie”. Na konstrukcję teoretyczną liberalizmu składają się natomiast następujące założenia: „(1) jednostka jest podmiotem praw czy uprawnień naturalnych, wśród których (2) naczelne miejsce zajmuje własność, że (3) władza polityczna w społeczeństwie i państwie pochodzi od wyposażonej w te uprawnienia jednostki, że (4) władza ta ma ograniczony charakter, (5) że zarówno legitymacja władzy rządzących, jak i zobowiązanie do posłuszeństwa rządzonych opiera się na zgodzie tych ostatnich, że (6) społeczeństwo i państwo stanowią dobrowolne organizacje, że (7) struktura rządu odzwierciedla zasadę podziału władz, która ma służyć najskuteczniejszemu zabezpieczeniu uprawnień rządzonych, i wreszcie, że (8)

⁹¹ Ibidem, s. 514.

rządzonym przysługuje prawo oporu wobec rządzących w sytuacji, gdy uprawnienia rządzonych są przez rządzących systematycznie gwałcone”⁹².

Drugie stanowisko zaprzecza, jakoby liberalizm był jedną doktryną, a raczej skłania się ku temu, iż jest on całą tradycją polityczną, na którą składa się wiele poszczególnych doktryn. Takie stanowisko przyjmuje na przykład Joseph Raz⁹³. W tym rozumieniu, mimo, iż liberalizm nie jest nurtem homogenicznym, traktuje się go jako zawierający wspólny zrąb, wątek, do którego odwołują się wszyscy myśliciele, określani mianem liberalnych. Takim wątkiem, według Raza jest przywiązywanie szczególnej wagi do wolności indywidualnej. Należy dodać także, iż J. Raz nie uważa liberalizmu za pełną doktrynę moralną, z tego powodu iż według niego dotyczy on tylko wycinka moralności - specyficznie politycznej moralności. To stanowisko, mimo iż uważa liberalizm za splot wielu doktryn, nie neguje jego spójności.

Stanowisko trzecie natomiast klasyfikuje liberalizm jako zlepek wielu doktryn i prądów, bardzo często niespójnych, a nawet wzajemnie sprzecznych. Tak oceniła liberalizm Nina Gładziuk w pracy *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*. Według autorki nie można w tym nurcie wyróżnić jednego, wiodącego wątku stanowiącego o jego charakterze i istocie: „Liberalizm mógł powstać dzięki dyskursywnemu pomieszaniu, ale dlatego, że pomieszanie stanowi jego fundament, nie ma on w istocie fundamentu. W odróżnieniu od innych doktryn liberalizm pozostaje bezpański, ponieważ odsyła do wielu, wzajemnie nieuzgadnialnych, dyskursów. To dlatego sprawia on wrażenie – jak mówią Anglosasi – *soulless*, bezdusznego. Wychodząc od historii, staje się ahistoryczny; wychodząc od pobożności, staje się bezbożny; wychodząc od pesymizmu, staje się optymistyczny; wychodząc od namiętnych debat, staje się niewart dyskusowania jako zbiór prawd oczywistych i katechizm zdrowego rozsądku. Wyłaniając się z dyskursów, które starały się wymyślić środki zaradcze przeciwko absolutyzmowi monarszemu, tyranii ludu, buntowniczym falcjom, fanatycznym sektom, dyktaturze autorytetu dyskursywnego, a więc nieodmiennie optując za wolnością jednostki, liberalizm zmierza do świata, w którym wolność ta, tracąc wszelki negatywny punkt odniesienia, przestaje być przedmiotem czyjejkolwiek pasji. Rodząc się z politycznych namiętności skierowanych przeciwko różnym odmianom tyranii, liberalizm otwiera możliwość świata, w którym

⁹² Z. Rau, *Liberalizm...*, s. 12.

⁹³ Por. B. Polanowska-Sygulska, *Oblicza liberalizmu. Isaiah Berlin, John Gray, Steven Lukes, Joseph Raz w rozmowie z Beatą Polanowską-Sygulską*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003, s. 87-88.

namiętności te nie mogą już ludzi animować, w którym zatem uwolnienie od politycznej pasji okazuje się uwolnieniem od wolności samej”⁹⁴. Pozostaje tylko odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak różne są oceny tego samego zjawiska.

Większość badaczy liberalizmu zgadza się z tezą, iż różnice pomiędzy poszczególnymi nurtami liberalnymi, czy pomiędzy poszczególnymi epokami w rozwoju tej doktryny wynikają z różnic w definicji pojęcia wolności. Na gruncie anglosaskiej myśli filozoficznej można znaleźć interesujące wyjaśnienie przyczyn stanu rzeczy, kiedy ten sam termin filozoficzny jest w różny sposób definiowany, czyli przypisuje się mu różne znaczenia. W.B. Gallie sformułował w 1956 roku koncepcję pojęcia spornego ze swej natury (*essentially contested concept*), które charakteryzuje się tym, że istnieje wiele kryteriów jego prawidłowego zastosowania, są one ocenne i nie ma pomiędzy nimi ustalonej hierarchii ważności; przykładem takich pojęć jest *sztuka*, *demokracja* itp. Podobną myśl zawarł Stuart Hampshire w stwierdzeniu, że istnieją pojęcia, które są zawsze kwestionowane co do istoty i redefiniowane – nazwał je pojęciami z natury kwestionowanymi i modyfikowalnymi (*essentially questionable and corrigible concept*) i podał przykłady takich pojęć: moralności, polityki, umysłu, działania. Temat ten był podejmowany przez wielu myślicieli, między innymi R.M. Hare’a, A. MacIntyre’a, E. Gellnera⁹⁵. Do takich pojęć należy też pojęcie wolności i, co jest tego konsekwencją, pojęcie liberalizmu.

John Gray twierdzi, iż najważniejszą cechą pojęcia spornego ze swej natury jest niemożliwość rozwiązania sporu o jego zakres znaczeniowy poprzez odwołanie się do logicznego rozumowania lub definicji, czy to opisowych czy projektujących⁹⁶. Zatem, zakres znaczeniowy takiego pojęcia jest wyznaczany nie poprzez argumenty logiczne – te służą tylko do odpowiedniego uargumentowania zajętogo stanowiska – lecz poprzez metafizyczne przekonania leżące u podstaw danego stanowiska⁹⁷. Przykładowo, filozofia T. Hobbesa należy do tradycji liberalnej z innego powodu, niż filozofia J. Locke’a czy J.S.Milla i mają one niewiele wspólnych elementów – należy do nich między innymi przekonanie o istnieniu kontraktu pomiędzy władzą a społeczeństwem (choć nie jest to ten sam typ kontraktualizmu u każdego z wyżej wymienionych

⁹⁴ N. Gładziuk, *Druga Babel...*, s. 524-525.

⁹⁵ Sformułowania koncepcji i nazwiska autorów podają za: J. Gray, *On Liberty...*, s. 388-389.

⁹⁶ Ibidem, s. 395.

⁹⁷ Przeciwno koncepcji pojęć spornych ze swej natury można również wysunąć sformułowanie „metafizyczny” argument, że samo przyjęcie takiej koncepcji jako metodologicznie poprawnej, a zarazem słusznej jest wyrazem określonych metafizycznych założeń – faworyzujących pluralizm wartości, a krytykujących absolutyzm. Analiza każdej koncepcji filozoficznej w końcu dochodzi do pytania o metafizyczne założenia tej koncepcji.

filozofów). Z pewnego punktu widzenia filozofia Kanta też zaliczana jest do myśli liberalnej – ale Kant nie jest wymieniany jako przedstawiciel liberalizmu; jeśli pisze się o nim w ten sposób, to z adnotacją, iż nie jest to ten sam nurt, który reprezentowali tzw. liberałowie klasyczni. Koncepcja wolności indywidualnej (lub jej brak) decyduje o tym, czy danego myśliciela zaliczyć do nurtu myśli liberalnej – a jeśli tak, to do jakiej odmiany liberalizmu.

W drugiej połowie XX wieku duży rozgłos uzyskała koncepcja liberalizmu politycznego J.Rawlsa, której źródła znajdowały się zarówno w myśli liberalnej, jak i były rodzajem neokantyzmu. Koncepcja Rawlsa zawiera określony model wolności powiązany ze sprawiedliwością, co w praktyce oznacza, że dokonano swego rodzaju kompilacji wolności z równością. Rawls, podobnie jak Kant traktował swoją koncepcję jako uniwersalistyczną, czyli możliwą do zastosowania w każdych warunkach. Rząd według tej doktryny jest zobowiązany do pilnowania, aby była ona wcielana w życie. Koncepcja Milla nie zawiera opisu procedur, jak utrzymać dany ład polityczny, kładzie natomiast większy nacisk na treściową zawartość pojęcia wolności, co u Rawlsa trochę znika pod szczegółowym opisem procedur. Oprócz tego Mill, w przeciwieństwie do Rawlsa nie był przedstawicielem doktryny monistycznej.

Niektórzy badacze przypisują Millowi pluralizm – tak zrobił główny przedstawiciel pluralizmu etycznego, I.Berlin. Jest to do pewnego stopnia pogląd uzasadniony, ponieważ w koncepcji wolności Milla dużo miejsca poświęcone jest rozwojowi indywidualnego charakteru oraz różnorodności stylów i sposobów życia. Przyjmując millowską koncepcję wolności jesteśmy zobowiązani zaakceptować pluralizm wartości. Niemniej jednak byłoby zbyt śmiałym posunięciem twierdzenie, iż Mill propagował etyczny pluralizm. Dopuszczał on, że różni ludzie wyznają różne systemy wartości, ale uważał, iż istnieje system wartości, który jest obiektywnie najlepszy, zatem warty propagowania – właśnie dlatego Mill podjął próbę naszkicowania takiego systemu. A.Ryan ujmuje różnicę pomiędzy koncepcją Milla a Berlina w następujący sposób: „Berlin jest pluralistą moralnym i jednym z powodów, dla których przyznaje tak wysoką wartość wolności negatywnej jest to, że istnieje wiele różnorodnych, dopuszczalnych sposobów życia, a wolność negatywna pozwala im współistnieć. W przeciwieństwie do tego Mill wyznawał pogląd, iż istnieje co do zasady ‘słuszna odpowiedź’ na każde pytanie z dziedziny moralności”⁹⁸.

⁹⁸ A.Ryan, *Mill in a Liberal Landscape*, w: *The Cambridge Companion to Mill*, (ed.) J.Skorupski, Cambridge Univ.Press, Cambridge 1998, s.531-532.

Biorąc pod uwagę, jak istotnym elementem koncepcji Milla był indywidualny rozwój jednostki można znaleźć analogię do pragmatycznego liberalizmu Deweya oraz idealistycznego T.H.Greena. Z Millem, pomimo zupełnie odmiennych przekonań metafizycznych (co w przypadku Deweya było raczej antymetafizyka) łączyło ich przekonanie, że człowiek staje się tym, kim jest poprzez możliwość kreacji własnego „ja” – należy pamiętać, że Mill kładł wyraźny nacisk na kształtowanie własnego charakteru, czyli na pewien rodzaj samokreacji. Również sposób przedstawienia relacji pomiędzy jednostką a społeczeństwem jest tym, co łączy myśl Milla z Greenem, Deweyem, a także współczesną myślą komunitarystyczną. Według Ryana: „Mill był w kilku znaczeniach tego terminu ‘komunitarystycznym liberałem’. Uważał, że filozofia społeczna winna zaczynać od rozważania ludzkich istot nie w stanie natury, ani za zasłoną niewiedzy, lecz jako zanurzonych w ich środowisku społecznym. Nie podzielał ontologii Hobbesa, czy Locke’a, ani metodologicznych przekonań, jakie możemy znaleźć u Rawlsa. Mill nie miał wątpliwości, że ważną prawdą jest to, iż dorastamy w społecznościach różnego rodzaju i kształtujemy nasze idee oraz ideały ucząc się żyć z innymi ludźmi. Uważał, że dla większości z nas trudnym jest wyobrażenie sobie siebie poza środowiskiem społecznym, w którym się poruszamy. Chciał stworzyć **społeczeństwo** liberałów, a nie zbiór liberalnych monad”⁹⁹.

W przeciwieństwie do wielu utylitarystów Mill nie lekceważył kontekstu historyczno-społecznego, z filozofii niemieckiej zaczerpnął też koncepcję ducha dziejów, dlatego społeczeństwo było dla niego do pewnego stopnia organiczną całością. Koncepcja Milla jednak w żadnym stopniu nie zawiera w sobie wątków heglowskich, chociażby z racji tego, że Mill nie akceptował metafizyki w wydaniu heglowskim. Jedyne co zaczerpnął z filozofii niemieckiej, to wątki roli wybitnych jednostek w dziejach, rozwoju indywidualnej jaźni, oraz przekonanie o wyjątkowości ducha epoki, w której przyszło mu żyć. Przytoczony wyżej cytat pozostawia do myślenia, dlaczego autor ubrał w cudzysłów określenie „komunitarystyczny liberał”. Z jednej strony przywiązywał Mill dużą wagę do tego, aby znaleźć receptę na prawidłowe funkcjonowanie całego społeczeństwa, pamiętając, że jednostka nie jest wyizolowaną monadą, z drugiej strony nacisk na indywidualizm jest tym, co komunitarianie mają Millowi za złe. W żadnym stopniu nie można też koncepcji Milla usytuować w jednej grupie z nurtami libertariańskimi ani liberalizmem o rysie republikańskim, ponieważ

⁹⁹ Ibidem, s. 530.

koncepcja wolności Milla bierze pod uwagę dobro wspólne, nie koncentruje się tylko na dobru indywidualnej jednostki. Charakterystyczny jest stosunek Milla do stopnia socjalizacji jednostki. O ile w neoheglowskiej, idealistycznej koncepcji Greena, jak i pragmatycznej Deweya, a także u współczesnych komunitarystów propagujących różne wersje etyki Arystotelesa, człowiek jest przede wszystkim istotą społeczną, o tyle z empirystyczno-naturalistycznych przekonań Milla wynika coś innego. Dla Milla człowiek nigdy nie jest całkowicie zsocjalizowany, zawsze pozostaje mu część „ja”, nad którą społeczeństwo nie ma władzy. Gdyby było przeciwnie, natura ludzka musiałaby pozostać niezmienną, a w koncepcji Milla bardzo istotnym punktem jest możliwość zmienności, czyli kształtowania natury ludzkiej – oczywiście tylko w kierunku postępu etycznego, dlatego jest Mill zaliczany do myślicieli z nurtu progresywnego¹⁰⁰.

Mill bardzo chętnie zaliczał siebie do nurtu postępowego, co pozostało mu jeszcze z młodości z czasów wspierania Radykałów. Według niego tylko postępowe doktryny, w przeciwieństwie do tradycyjnych, konserwatywnych są w stanie odmienić, zreformować społeczeństwo. Taką doktryną był dla niego utilitaryzm oraz świecka wersja liberalizmu. Podział na progresistów i konserwatystów był podziałem znanym już w XIX wieku, o czym wnikliwie pisze R.P. Anschutz: „Idea dwu szkół myśli nie była właściwa Millowi czy utilitarystom. Było szeroko rozpowszechnionym przekonaniem na początku XIX stulecia, że wiara w postęp szła w parze z indukcyjną filozofią Bacona lub nowym sposobem myślenia Locke’a, natomiast wiara w porządek kojarzona była z intuicyjną filozofią Kartezjusza i Kanta. Zarodek tego przekonania pojawił się w postaci dwu partii politycznych, które wykrystalizowały się z komplikacji XVII stulecia – Torysów, uważanych za partię konserwatywną i Wigów uważanych za postępową. Odtąd przyjęto w ogólności podział na konserwatystów i progresistów – ‘nie tylko’, jak ujął to Macaulay, ‘w polityce, ale też w literaturze, sztuce, nauce, chirurgii i mechanice, nawigacji, rolnictwie, a nawet w matematyce’. Systematyczne stulecie później rozważyło, w jaki sposób konserwatyści i progresiści starali się zdobyć sympatię opinii publicznej. Uważano, że progresiści zachęcali ludzi do zważenia świeckich korzyści reform, o które zabiegali, podczas gdy konserwatyści apelowali do ludzkich uczuć, zwłaszcza do uczuć religijnych i moralnych. Stąd konserwatyści byli

¹⁰⁰ Tak na przykład klasyfikuje J.S.Milla Maurice Mandelbaum w pracy *History, Man and Reason. A study in nineteenth-century thought*, The John Hopkins Press, Baltimore and London, 1971.

uważani za partię religii, a progresiści wprost przeciwnie. To dostarczyło łatwego przejścia do rozróżnień w terminach sztuki – konserwatyści zostali romantykami, a progresiści klasykami”¹⁰¹.

Liberalizm J.S.Milla, oprócz tego, iż z historycznego punktu widzenia jest liberalizmem klasycznym ma w warstwie problemowej wiele swoistych cech, czasem bezprecedensowych i charakterystycznych tylko dla tego myśliciela. Od razu należy zaznaczyć, iż liberalizm Milla nie jest tylko i wyłącznie koncepcją polityczną – liberalizm Milla jest całościową koncepcją filozoficzną, zawiera zatem koncepcję człowieka, system wartości, koncepcję etyki; całościowo traktuje człowieka jako indywidualną jednostkę biorącą udział w życiu społeczno-politycznym. Można pokusić się o próbę wyliczenia najważniejszych cech liberalizmu etycznego J.S.Milla, z zaznaczeniem, iż wyliczenie nie jest enumeratywne.

Podwaliną systemu Milla jest koncepcja wolności, w której wolność jest pojęta jako autonomia jednostki. Granice autonomii jednostki są granicami wolności tej jednostki. Słynna zasada wolności Milla jest oparta na założeniu, iż „jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona”, a zarazem, że „jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych”¹⁰². Z tego wynika konsekwencja, iż każda jednostka jest odpowiedzialna przed społeczeństwem za tę część swojego postępowania, która dotyczy innych, natomiast w kwestii postępowania, którego skutki dotyczą tylko jej samej powinna mieć całkowitą wolność. Społeczeństwo ma jednak prawo ograniczyć wolność jednostki, w przypadku, gdy narusza ona wolność innych jednostek. Mill wyraźnie artykułuje zasadę: „Wolność jednostki musi być ograniczona do tego stopnia, by nie sprawiała przykrości innym”¹⁰³. W literaturze przedmiotu obecny jest pogląd, iż Mill swoją koncepcję autonomii jednostki stworzył łącząc koncepcję oświeceniowej racjonalności rozumu z wywodzącą się z niemieckiego idealizmu romantyczną wizją autonomicznej jaźni¹⁰⁴. W ten sposób pozbył się oświeceniowej, instrumentalnej koncepcji rozumu obecnej na przykład u jednego z prekursorów liberalizmu D. Hume’a. Według Skorupskiego Mill traktował

¹⁰¹ R.P.Anschutz, *The Logic of J.S.Mill*, w: *Mill: a collection of critical essays*, (ed.) J.B.Schneewind, Macmillan, London 1968, s. 52.

¹⁰² J.S.Mill, *O wolności*, s. 102. J.S.Mill,

¹⁰³ Ibidem, s. 155.

¹⁰⁴ Por. np. J. Skorupski, *Liberal Elitism*, w: *Ethical Explorations*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 205-206. W podobnym duchu analizuje Milla J. Gray.

autonomię jako potencjał, możliwość lub, mówiąc inaczej, wolność moralną. Była to jedna z cech odróżniających koncepcję Milla od koncepcji innych tzw. klasycznych liberałów. W liberalizmie klasycznym przekonanie o istnieniu racjonalnej autonomii szło w parze z wiarą w postęp historyczny, natomiast Mill racjonalną autonomię opierającą się na instrumentalnym rozumie zastąpił autonomią opierającą się na idealistyczno-naturalistycznej koncepcji rozumu. Skorupski twierdzi, iż takie połączenie spowodowało dalszą ewolucję nurtów liberalnych i pod koniec XIX wieku zaowocowało koncepcją T.H. Greena, a później tzw. liberalizmem społecznym (*social liberalism*) J. Hobsona, czy L. Hobhouse’a.

Kolejną ważną i swoście przez Milla rozumianą cechą jest indywidualizm, który sam w sobie jest obecny w każdym nurcie liberalnym. Dla Milla indywidualna jednostka była bardzo cenna, twierdził on, iż „swobodny rozwój indywidualności jest jednym z zasadniczych składników dobrobytu”¹⁰⁵ oraz elementem współrzednym z cywilizacją, wykształceniem, wychowaniem i kulturą, których jest nie tylko częścią, ale i warunkiem. Tym, czym się koncepcja Milla odróżnia od innych, jest podejście do roli i rangi indywidualizmu. Jest sprawa jasną, iż każda jednostka jest na swój sposób indywidualna i niepowtarzalna – jednak, co uderza w pismach Milla, to nacisk na ową unikatowość, często kojarzoną z genialnością lub nawet ekscentrycznością. Bycie kimś wybijającym się ponad przeciętność stanowi dla Milla cechę pozytywną, świadczącą o dużych możliwościach jednostki i wybitnym charakterze. Genialny artysta, poeta, pisarz lub naukowiec to wzorcowe typy millowskiego indywidualisty, nierzadko mającego predyspozycje do bycia wizjonerem lub reformatorem społecznym. Bardzo chwalił Mill zarówno oryginalność, jak i ekscentryczność. Uważał, iż ta pierwsza „jest jedyną rzeczą, której użyteczności nie mogą pojąć nieoryginalne umysły”¹⁰⁶, natomiast ta druga „występowała zawsze tam, gdzie było dużo siły charakteru; a zasób ekscentryczności w społeczeństwie był zwykle proporcjonalny do zawartej w nim ilości geniuszu, energii i odwagi moralnej”¹⁰⁷. Dla Milla fakt, iż mało osób odważa się na ekscentryczność był znakiem czasu i oznaką tego, że ludzie zaczęli przedkładać bezpieczną przeciętność i wygodę nad odważne i postępowe działania – dlatego widział w tym zjawisku duże niebezpieczeństwo dla rozwoju cywilizacji.

¹⁰⁵ J.S.Mill, *O wolności*, s. 156.

¹⁰⁶ Ibidem, s.166.

¹⁰⁷ Ibidem, s.168-169.

W filozofii Milla obok autonomii i indywidualizmu ważne miejsce zajmuje aktywizm jednostki. Aby w pełni wykorzystać autonomię i własną indywidualność należy przyjąć postawę aktywną społecznie, toteż działanie w kierunku samodoskonalenia siebie (poprzez edukację, kształtowanie charakteru itd.), jak i działanie dla dobra innych ludzi, czy też całego społeczeństwa (inicjowanie reform politycznych, działania charytatywne, edukacyjne itp.) są przez Milla uważane za pożądane – są one nawet obywatelskim obowiązkiem. Myśliciel ten bardzo cenił ludzi aktywnych politycznie i społecznie, a energię do działań uważał za jedną z bardziej godnych pochwały cech charakteru. Przykładem takiego energicznego, aktywnego człowieka był dla niego między innymi J. Bentham, chociaż nie zawsze zgadzał się Mill z jego poglądami. Dobrą ilustracją stanowiska Milla będzie następujący cytat: „Powiedzieć, że pragnienia i uczucia jednej osoby są silniejsze i różnorodniejsze niż drugiej, znaczy po prostu powiedzieć, że jest w niej więcej surowego materiału natury ludzkiej, a przeto może ona zapewne uczynić więcej złego, lecz niezawodnie i więcej dobrego. Silne popędy są tylko inną nazwą energii. Energia może być źle użyta, ale człowiek energiczny może zawsze zrobić więcej dobrego, niż gnuśny i apatyczny”¹⁰⁸.

Ważnym rysem koncepcji Milla jest też perfekcjonizm. Aktywność jednostki nie może być jałowa lub bezużyteczna, chodzi o to, aby aktywność prowadziła do samodoskonalenia (*self-improvement*). Być może dlatego pojawił się wśród interpretatorów Milla zarzut elityzmu – nie każda jednostka jest zainteresowana nieustannym samodoskonaleniem swojego charakteru, wzbogacaniem umiejętności i poszerzaniem wiedzy – jest to raczej uważane za cechę elit intelektualnych. A takiej cechy wymagał Mill od świadomie chcącej przeżyć życie jednostki. Właśnie takie cechy, jak indywidualizm, aktywność, zdolność do samodoskonalenia wyróżniają jednostkę z tłumu, pozwalają jej być kimś osobnym, nie tylko członkiem mas, których obecności w demokracji Mill się trochę obawiał.

Jednak obawa Milla przed tyranią większości nie pozbawiła jego twórczości kolejnej cechy, którą jest optymizm. W różnych okresach twórczości występuje u Milla różne natężenie optymizmu – większe za młodu, a trochę mniejsze w latach dojrzałych, czy u schyłku życia, ale co do zasady, nigdy Millowi nie brakowało optymistycznego spojrzenia w przyszłość. Był on jednym z tych filozofów, którzy uważali, iż ludzka natura nie jest ustalona raz na zawsze, czyli zdeterminowana, lecz zmienna, a oprócz

¹⁰⁸ Ibidem, s.160.

tego możliwa do kształtowania. Możliwość kształtowania i zmieniania natury ludzkiej uważał za jeden z ważniejszych czynników w postępie cywilizacyjnym. Dla niego możliwym był nie tylko postęp technologiczny, ale też i etyczny, związany ze zmianami w naturze człowieka.

Również cywilizację rozumiał Mill w swoisty sposób – były z niej wykluczone społeczności barbarzyńskie i niedojrzałe. Swoją koncepcję wolności i autonomii jednostki przeznaczył dla społeczeństw cywilizowanych, gdyż według niego są one na tyle dojrzałe, że koncepcja ta jest dla nich użyteczna – w przeciwnym razie nie byłyby w stanie z niej skorzystać. Liberalizm Milla zatem nie ma w pełni uniwersalistycznego charakteru – jest uniwersalny w obrębie tzw. społeczeństw cywilizowanych. Można powiedzieć, iż liberalizm Milla jest symbiotyczny z cywilizacją.

Klasyfikując liberalizm Milla na tle innych nurtów liberalnych należy przede wszystkim podkreślić, iż trudno w ogóle mówić o liberalizmie jako zjawisku bez wymieniania nazwiska Johna Stuarta Milla. Każdy, zarówno liberał, jak i krytyk liberalizmu w pewnym momencie będzie musiał odnieść się do koncepcji stworzonych przez wiktoriańskiego myśliciela. Bez względu na to, jak liberalizm Milla jest oceniany przez jego krytyków, a są nawet tacy, którzy mówią, iż „zdradził” on ideały liberalizmu i „zaprzedał się” socjalizmowi¹⁰⁹ – J.S.Mill pozostaje w gronie klasyków myśli liberalnej. Ten fakt, choć istotny, nie jest być może najistotniejszy w fenomenie myśli Milla. Wydaje się, iż dużo ważniejsza jest aktualność myśli Milla w czasach nam współczesnych i możliwość posiłkowania się nią, kiedy próbujemy zastanowić się nad kształtem współczesnej myśli liberalnej oraz praktycznych rozwiązań, jakie ona proponuje.

¹⁰⁹ Takie zdanie o J.S.Millu wyrażał Ludwig von Mises, austriacki ekonomista i liberał, nauczyciel F.A.Hayeka. Twierdził on, iż Mill jest „miernym następcą utalentowanych poprzedników klasycznego liberalizmu i, specjalnie w jego późniejszym życiu, pod wpływem swojej żony, pełen kiepskich kompromisów. Ześlizguje się powoli do socjalizmu i zapoczątkował bezmyślne, nierozważne pomieszanie liberalnych i socjalistycznych ideałów, które doprowadziły do zamierania angielskiego liberalizmu i podkopania standardu życia angielskiego narodu.” (L. von Mises, *Liberalizm w klasycznej tradycji*, Wyd. Oświaty Kaganiec, brak miejsca wydania, 1989, s. 168).

2. Wątki aksjologiczno-etyczne w pojmowaniu utilitaryzmu przez J.S.Milla

a) Szeroka formuła utilitaryzmu Milla

Analizowanie utilitaryzmu z pozycji badacza znajdującego się poza kręgiem anglosaskiej myśli filozoficznej jest zadaniem wymagającym przyjęcia wstępnego rozróżnienia. Dotyczy ono faktu, iż myśliciele z kręgu angielskiej myśli politycznej bardzo często rozumieją pojęcie utilitaryzmu trochę inaczej, niż ich adwersarze reprezentujący inne tradycje intelektualne. Podział ten niekoniecznie wskazuje na to, iż wszyscy myśliciele anglosascy są sympatykami utilitaryzmu, a wszyscy pozostali krytykami, niemniej jednak na pewno po jednej stronie jest więcej sympatyków tego nurtu myślowego, podczas gdy po drugiej więcej krytyków. Pozostając przy kwestii zakresu pojęcia utilitaryzmu, można pokusić się o swego rodzaju uproszczenie, iż badacze anglosascy nadają temu pojęciu szerszy zakres znaczeniowy niż badacze, dla których utilitaryzm nie jest rodzimą tradycją intelektualną.

Chcąc możliwie dokładnie i krótko scharakteryzować stanowisko utilitaryzmu, Maria Ossowska stwierdziła: „Utilitaryzmem nazywa się po prostu, jak wiadomo, pewien zespół poglądów wyznawanych przez Bentham i obu Millów. Wtedy jest to jakaś jednostka historyczna, zlokalizowana w czasie i przestrzeni. Ale mówi się także o utilitaryzmie jako pewnej jednostce systematycznej, tj. jako o pewnym poglądzie, który napotkać można w różnych fazach rozwoju myśli etycznej. Jest to pogląd dotyczący oceniania i przybierający czasem postać twierdzenia z zakresu psychologii oceniania, kiedy indziej zaś postać dyrektywy wskazującej, jak oceniać należy. W tym ostatnim wypadku utilitaryzm kierując naszym ocenianiem, kieruje także naszym postępowaniem, przyjmuje się bowiem milcząco, że postępowanie winno się do właściwego sposobu oceniania przystosować. Zarówno w swojej wersji opisowej, jak w swojej wersji hortatywnej (tj. nakłaniającej do pewnego sposobu oceniania) utilitaryzm może czasem dotyczyć wszelkiego rodzaju ocen, kiedy indziej zaś dotyczyć tylko pewnych ich odmian. Można być utilitarystą w zakresie ocen moralnych a kategorycznie się utilitaryzmowi przeciwstawiać w zakresie ocen estetycznych”¹¹⁰. Jej

¹¹⁰ M.Ossowska, *Myśl moralna oświecenia angielskiego*, PWN, Warszawa 1966, s. 297-298.

definicja w pierwszej części jest dużym uproszczeniem, właściwym myślicielom spoza kręgu anglosaskiej tradycji filozoficznej, ponieważ zarówno J.Bentham, jak i obydwaj Millowie byli znakomitymi przedstawicielami utilitaryzmu, ale nie wyłącznymi reprezentantami tego kierunku. Należy założyć, iż uproszczenie Ossowskiej jest celowe, ponieważ w wielu pismach wymienia ona innych myślicieli kojarzonych z myślą utilitarystyczną, takich jak J.Locke czy B.Mandeville. Intencją tego uproszczenia jest próba zwrócenia uwagi na podstawową dwuznaczność pojęcia utilitaryzmu, związaną z traktowaniem go bądź jako jednostki historycznej (grupa filozofów angielskich XVIII i XIX w.), bądź jako jednostki systematycznej (wszelki pogląd, który przedmiotem oceny etycznej czyni skutki naszych działań, a nie intencje z nimi związane). O żywotności utilitaryzmu świadczy pewna transformacja tradycyjnego utilitaryzmu (związanego z hedonizmem lub eudajmonizmem) w jego współczesną postać utilitaryzmu czynów i utilitaryzmu reguł, zorientowaną na normatywną stronę poprawności metod. Ostatnie dziesięciolecie przyniosły swego rodzaju renesans myśli utilitarystycznej, co w dobie rozwoju biotechnologii i inżynierii genetycznej, a zarazem pogłębiania się różnic ekonomicznych pomiędzy bogatą „północą” a biednym „południem” wcale nie jest zjawiskiem zaskakującym.

Krótką, niemalże obrazową charakterystykę utilitaryzmu podaje William L. Davidson w pracy *Political Thought in England. The Utilitarians from Bentham to Mill*. Twierdzi on, iż termin *utilitarianism* jest charakterystyczny dla teorii politycznej oraz etyki i zawsze reprezentuje zainteresowanie dobrobytem ludzkości połączone z praktycznymi działaniami w kierunku polepszenia warunków ludzkiego życia przy pomocy racjonalnych zasad oraz legislacji¹¹¹. Podaje on także równie obrazową, a przy tym trafną charakterystykę typowego utilitarysty. Wzorcowy utilitarysta ma duży szacunek dla osiągnięć intelektu, ale przedkłada nad nie interesy i potrzeby życia w ogólności – jego zainteresowania ogniskują się na szczęściu ludzi i na tym, jak w praktyce je uzyskać. Dlatego nie będzie stronił od całej reszty ciężko pracującego świata, tylko raczej poczuje się w nim jak w domu. Najbardziej przyciągają go konkrety, nie abstrakcje; w jego ocenie człowiek jako istota społeczna ma pierwszeństwo przed człowiekiem jako samotnym myślicielem. Z temperamentu i przekonań jest on pragmatyczny, idee ocenia przez pryzmat tego, jak działają w praktyce i w jakim stopniu służą celom pożądanym przez ludzi. Priorytetem dla niego

¹¹¹ W.L.Davidson, *Political Thought in England. The Utilitarians from Bentham to Mill*, Oxford University Press, London-NY-Toronto 1944, s.8.

jest ludzkie życie, działanie, dobrobyt, a z punktu widzenia politycznego jest on niezmordowanym przeciwnikiem tyranii i niesprawiedliwości oraz bojownikiem o wolność indywidualną. Kończąc ten barwny, jakby wyjęty z horoskopu opis, Davidson podsumowuje: „Stąd, utilitaryzm jest bezsprzecznie praktyczny i pozostaje w bliskim kontakcie z doświadczeniem; jest także reformatorski, wciąż mając na uwadze nieustanną poprawę ludzkiego życia i ucieleśnianie w nim postępu”¹¹².

Czytając Davidsona można już intuicyjnie poczuć, dlaczego anglosascy myśliciele pojmują utilitaryzm szerzej niż ich koledzy z innych tradycji filozoficznych. Pojawia się też interesujący wątek, na który zwrócił uwagę nie tylko Davidson, ale i Ossowska. Utylityści (lub szerzej, angielscy etycy, jak pisze Ossowska) bardzo często łączyli zainteresowanie etyką z zainteresowaniem ekonomią i polityką. Dla utilitarysty filozofia polityczna i etyka są nierozłączne – zasady konkretnego systemu politycznego są wartościowe o tyle, o ile mają na celu dobro tych, dla których są ustanawiane, tj. faktycznie dla wszystkich obywateli¹¹³. Według Davidsona jedną z najważniejszych cech utilitaryzmu jest to, iż opiera się on na doświadczeniu, a zarazem odwołuje do empirycznego doświadczenia jako ostatecznego kryterium. Doświadczenie w utilitaryzmie ma do spełnienia ważne funkcje. Po pierwsze przeciwstawia się je abstrakcyjnej teorii lub spekulacji – doświadczenie jest w rozumieniu utilitarystów blisko życia, podczas gdy teoria nie ma z nim wiele wspólnego. Po drugie, doświadczenie jest traktowane jako źródło pochodzenia wiedzy. Po trzecie, jest ono także ostatecznym kryterium weryfikacji. I wreszcie, po czwarte, doświadczenie jest przez utilitarystów uważane za źródło naszych idei moralnych¹¹⁴. Tak rozumiana nierozłączność empiryzmu i utilitaryzmu tłumaczy, dlaczego utilitaryzm pojawił się i rozwijał niemalże wyłącznie na gruncie angielskiej myśli filozoficznej.

Związek utilitaryzmu z empiryzmem podkreśla również J.Plamenatz w znanej i już klasycznej pracy *The English Utilitarians*. Stwierdza on, iż bliski związek między wymienionymi nurtami myślowymi jest nierozzerwalny, aczkolwiek z punktu widzenia logiki związek ten nie ma charakteru koniecznego¹¹⁵. Według Plamenatza utilitaryzm jest nie tylko z pochodzenia angielską doktryną, ale też i przez cały czas istnienia pozostał prawie wyłącznie zjawiskiem angielskim (z wyjątkiem koncepcji Helvetiusa i Beccarii). O utilitaryzmie w ścisłym tego słowa znaczeniu można mówić w stosunku

¹¹² Ibidem, s. 10-11.

¹¹³ Por. W.L. Davidson, op.cit., s. 17-18, M. Ossowska, *Myśl moralna...*, s. 279.

¹¹⁴ W.L.Davidson, op.cit, s.22-24.

¹¹⁵ J. Plamenatz, *The English Utilitarians*, Blackwell, Oxford 1958, s.1.

do okresu czasowego pomiędzy połową XVIII, a połową XIX wieku – co staje się zrozumiałe, gdy dodamy, iż do utylitarystów zaliczał on D.Hume’a. Stąd, grono najwybitniejszych angielskich utylitarystów składa się, oprócz D. Hume’a z J. Benthama, J. Milla oraz J.S.Milla. Plamenatz definiuje utylitaryzm wyliczając jego główne założenia. Według niego zwolennicy utylitaryzmu zakładają z reguły łączną prawdziwość następujących twierdzeń:

- 1) Przyjemność sama w sobie jest dobra i godna pożądania dla niej samej; inaczej mówiąc ludzie nazywają tylko te rzeczy dobrymi, które są przyjemne lub do przyjemności prowadzą.
- 2) Jednakowe przyjemności jakichkolwiek dwojga ludzi lub większej ilości osób są jednakowo dobre.
- 3) Działanie nie jest właściwe, o ile działającemu nie wydaje się, że w danych okolicznościach najprawdopodobniej spowoduje największą możliwą ilość szczęścia; inaczej mówiąc ludzie nie nazywają działania właściwym, o ile nie należy ono do grona tych, które zwykle powodują największą ilość szczęścia możliwą w danych okolicznościach.
- 4) Obowiązki ludzi względem rządu kraju, w którym żyją, jak również obowiązki rządu względem ludzi nie mają nic wspólnego ze sposobem, w jaki rząd uzyskał władzę lub w jaki ją utrzymuje, o ile dany sposób lub metody nie uniemożliwiają wypełnienia tych obowiązków¹¹⁶.

Spośród przedstawionych wyżej założeń utylitaryzmu czwarte wydaje się najbardziej zagadkowe i w jakiś sposób nie pasujące do reszty. Biorąc pod uwagę fakt, iż dla angielskich utylitarystów zagadnienia etyki są ściśle związane z zagadnieniami filozofii politycznej, kwestia sposobu otrzymania władzy przez rządzących oraz metod jej sprawowania wysuwa się na pierwszy plan obok podstawowych założeń etycznych dotyczących indywidualnego człowieka. W założeniu 4) Plamenatz daje do zrozumienia, iż utylitaryzm nie utożsamia się w pełni z polityczną koncepcją kontraktualizmu – w tym sensie, iż zawarcie umowy społecznej pomiędzy rządzącymi a rządzonymi nie jest warunkiem koniecznym, ani nawet wystarczającym do powstania dobrze (w utylitarystycznym pojęciu) funkcjonującego społeczeństwa. Oczywiście, większość utylitarystów (w tym Bentham i obydwaj Millowie) byli zwolennikami demokratyzacji i reformy ówczesnego prawa wyborczego, niemniej jednak sam fakt

¹¹⁶ Por. Ibidem, s. 2.

legitymizacji władzy na podstawie zawartej umowy społecznej nie był dla nich warunkiem *sine qua non* dobrze funkcjonującego państwa i społeczeństwa. Podstawowym kryterium w ocenie sposobu sprawowania władzy była naczelna zasada użyteczności (*The Principle of Utility*), nazywana inaczej zasadą największego szczęścia (*The Greatest Happiness Principle*).

We współczesnych pracach pojawiają się głosy, iż w dyskusji o utilitaryzmie należy przede wszystkim podkreślić, że jest to nurt niejednorodny, a nawet można mówić o wielości utilitaryzmów – stąd teza, iż trudno znaleźć cechy charakterystyczne doktryny właściwe dla wszystkich jej nurtów i odłamów. Dlatego utilitaryzm XIX-wieczny nazywany jest klasycznym, podczas gdy w późniejszych kontynuacjach doktryny wyróżnia się poszczególne nurty i stanowiska. Czasami klasyczny utilitaryzm nazywany jest też utilitaryzmem hedonistycznym, dla odróżnienia od utilitaryzmu idealnego, który propagował G.E.Moore oraz jego następcy. Utylityści idealni w przeciwieństwie do hedonistycznych zakładali, iż to, że podstawowe wartości są dobre nie ma związku z tym, czy ludzie ich pożądamy, ponieważ i tak są one dobre same z siebie¹¹⁷. Współczesny utilitarysta, J.J.C. Smart proponuje doktrynę Milla usytuować pomiędzy dwoma przeciwnymi biegunami utilitaryzmu: hedonistycznym utilitaryzmem czynów Bentham’a a idealnym utilitaryzmem Moore’a. Ponieważ Mill zajmował stanowisko pośrednie, z jednej strony opierając się na założeniu, że szczęście jest ostatecznym celem ludzkich działań, z drugiej strony dostrzegał obecność wartości, które są od przyjemności niezależne, np. wolność – stąd, Smart klasyfikuje Milla jako przedstawiciela *quasi*-idealnego utilitaryzmu. Najbardziej znany jest jednak podział na utilitaryzm czynów (*act-utilitarianism*) i utilitaryzm reguł (*rule-utilitarianism*). Według tego pierwszego, każdy poszczególny, moralnie znaczący akt człowieka powinien być indywidualnie rozpatrywany pod kątem zgodności z zasadą użyteczności. W utilitaryzmie reguł natomiast mamy do czynienia z zasadami i regułami, które z nich wypływają, stąd nie ma potrzeby robienia kalkulacji zysków i strat w stosunku do każdego pojedynczego czynu. W tym kontekście dla wielu badaczy J.S.Mill jest przedstawicielem utilitaryzmu reguł¹¹⁸.

¹¹⁷ R.E.Goodin, *Użyteczność i dobro*, w: *Przewodnik po etyce*, (red.) P. Singer, Książka i Wiedza, Warszawa 2000, s. 285-286.

¹¹⁸ Patrz, np. E. Klimowicz, *Utilitaryzm w etyce*, Warszawa 1974. Należy pamiętać, iż sklasyfikowanie Milla, jako przedstawiciela utilitaryzmu reguł jest swego rodzaju uproszczeniem. F.Berger twierdzi, iż teoria Milla nie jest ani utilitaryzmem czynów, ani utilitaryzmem reguł, jeśli trzymać się ściśle ich definicji i proponuje doktrynę Milla nazwać koncepcją strategii zasad (*strategy conception of rules*: „pogląd, który przypisuję Millowi sprowadza się do tego, że w praktycznych rozważaniach powinniśmy,

Godna odnotowania jest interpretacja J.Graya, który twierdzi, iż zaklasyfikowanie koncepcji Milla do utilitaryzmu reguł jest błędem powielanym przez przedstawicieli tzw. tradycyjnej interpretacji pism Milla. Gray dzieli interpretacje Milla na tradycyjne oraz rewizjonistyczne (*revisionist*), mając na myśli to, że rewizjonistyczna interpretacja poprawia błędy popełnione przez tradycyjną. Poprawna interpretacja pism Milla pojawiła się, według Graya w latach 60-tych XX wieku wraz z tekstami m.in. J.C.Reesa, A.Ryana, D.P.Dryera, D.G.Browna, D.Lyonsa. W tradycyjną interpretację wpisują się natomiast badacze wcześniejsi, oraz niektórzy spośród współczesnych (np. G.Himmelfarb, J.Hamburger). W świetle tradycyjnej interpretacji połączenie Zasady Wolności z Zasadą Użyteczności powoduje niemożliwy do przewyciężenia konflikt, przez co system jest niespójny, a nawet niezrozumiały. Wśród autorów związanych z tą interpretacją pojawia się zarzut „dwu Millów” (np. u G.Himmelfarb) – tworzących obraz Milla, jako autora niekonsekwentnego i zagmatwanego¹¹⁹. Jedną z najbardziej dobitnych krytyk Milla jako myśliciela przedstawił J.Plamenatz pisząc, że trzy z najważniejszych prac Milla, tj. *Utylitaryzm*, *O wolności* oraz *O rządzie reprezentatywnym* napisane zostały przez chorego człowieka, który przedwcześnie się zestarzał, dlatego teksty te odkrywają wszystkie defekty Milla jako myśliciela: brak jasności, spójności oraz niemożność zaakceptowania w pełni lub zupełnego odrzucenia koncepcji odziedziczonych po Benthamie i swoim ojcu¹²⁰.

Interpretacja rewizjonistyczna, za którą opowiada się też Gray uważa, iż system Milla jest pełny dopiero po uwzględnieniu w nim koncepcji Sztuki Życia, przedstawionej w *Systemie logiki*. Jeśli przyjmiemy, iż Zasada Użyteczności jest zasadą aksjologiczną zakładającą, iż szczęście jest dobrem samym w sobie, natomiast nie jest zasadą moralną, z której można bezpośrednio wywodzić sądy o słuszności danego działania – wtedy obecność Zasady Wolności oraz Zasady Użyteczności w jednym systemie nie wchodzi ze sobą w kolizję.

Gray popiera pogląd, że stanowisko Milla nie może być ujęte w żadną ze współczesnych wersji utilitaryzmu czynów lub reguł. Najlepszą według niego jest interpretacja Milla jako przedstawiciela utilitaryzmu pośredniego, w którym Zasada

określając obowiązki moralne trzymać się użytecznych zasad – oprócz przypadków ekstremalnych lub szczególnych okoliczności, gdzie waga się kwestie zasadnicze lub gdzie zasady wchodzą między sobą w konflikt – w takich przypadkach określamy obowiązki moralne przy pomocy odwołania się do konsekwencji czynu.” F.Berger, *The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, Univ.of California Press, Berkeley 1984, s. 66-67.

¹¹⁹ Por.J.Gray, *Mill on Liberty: a Defence*, Routledge and Kegan Paul, London 1983, s. 1-8.

¹²⁰ Por. J.Plamenatz, *The English Utilitarians*, s. 123.

Użyteczności nie może mieć bezpośredniego zastosowania ani do indywidualnych czynów, ani do reguł społecznych, ponieważ taki sposób jej zastosowania powoduje uzyskanie efektu odwrotnego od zamierzonego¹²¹. Na polskim gruncie także A.Kaniowski zwrócił uwagę, iż Mill stosunkowo od niedawna postrzegany jest jako reprezentant utylitaryzmu pośredniego i, co ciekawe, obrońcy utylitaryzmu pośredniego twierdzą, że strategia ta, „za którą opowiadali się Jeremy Bentham, John Stuart Mill i Henry Sidgwick, jest wolna od ułomności, na jakie zazwyczaj wskazują krytycy utylitaryzmu”¹²².

Spośród innych podziałów wymienić można przeciwstawienie utylitaryzmu dobrobytu utylitaryzmowi preferencji. Ten pierwszy mówi wprost o zaspokajaniu interesów, co ma prowadzić do szczęścia, natomiast ten drugi wskazuje na zyskiwanie odpowiednich preferencji, które dopiero prowadzą do realizacji interesów. Wyróżnia się też utylitaryzm odwołujący się do sumy pożytku (użyteczności) oraz utylitaryzm opierający się na tzw. pożytku przeciętnym. Z kolei podział na utylitaryzm pozytywny i negatywny wprowadza różne kryteria i jakościową cezurę w kalkulacji tego, co jest złem, a co dobrem. Pozytywny utylitaryzm bierze pod uwagę dobrodziejstwa i krzywdy, natomiast negatywny skupia się tylko na krzywdach. Według A.Kaniowskiego: „Skupienie bezpośredniej uwagi nie na pomnażaniu pożytku czy szczęśliwości, lecz na tych stanach świata, które ocenić należy bezwzględnie negatywnie, jest świadectwem nadania w tym nurcie szczególnej wagi wrażliwości moralnej, która mniej każe się troszczyć o pewne ubytki szczęśliwości dotyczące tych, którzy i tak są w korzystnej sytuacji, niżli o skrzywdzonych i poniżonych”¹²³. Negatywna wersja utylitaryzmu jest tak odmienna w swych założeniach od założeń utylitaryzmu klasycznego, iż raczej przypiszemy koncepcji Milla cechy utylitaryzmu w odmianie pozytywnej niż negatywnej. Trudno natomiast jest wpasować doktrynę J.S.Milla do niektórych współczesnych podziałów utylitarystycznych teorii. Czy poglądy, które głosił mogą być określone jako utylitaryzm dobrobytu, czy raczej preferencji? Nie miało to na ówczesnym etapie rozwoju doktryny żadnego znaczenia, zarazem i te podziały nie były znane. Na pewno łatwo w ten sposób scharakteryzować kontynuatorów myśli Milla – na przykład Peter Singer jest przedstawicielem

¹²¹ Ibidem, s. 12.

¹²² A.M.Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 186-187.

¹²³ A.M.Kaniowski, *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, s. 227.

utilitaryzmu preferencji i z pewnością korzeni jego stanowiska można szukać w systemie Milla.

Współcześni badacze traktujący wielość utilitaryzmów jako czynnik znoszący czytelność i spójność tej tradycji filozoficznej, próbują znaleźć wspólny rdzeń poszczególnych nurtów patrząc z punktu widzenia metaetycznego. A. Kaniowski za D. Birnbacherem podaje trzy elementy wspólne wszystkim wersjom utilitaryzmu: „1) konsekwencjonalizm, czyli dyrektywa rozpatrywania zarówno deontologicznego statusu, jak i moralnej wartości danego aktu czy danego sposobu postępowania przez pryzmat ich konsekwencji; 2) koncepcja całościowej kalkulacji pożytków danego działania czy sposobu postępowania; oraz 3) subiektywistyczna koncepcja wartości i sposobów wartościowania”¹²⁴. Takie spojrzenie na zjawisko utilitaryzmu jest trafne i bez zarzutu jeśli chodzi o metodologiczną poprawność i dokładność, natomiast nie jest pomocne, jeśli chce się dokonać oceny treściowej zawartości utilitaryzmu, czyli ocenić to, co merytorycznie mają utilitaryści do zaproponowania w swoim systemie filozoficznym. Pomimo wielości wersji teorii utilitaryzmu można założyć, iż da się wyabstrahować z tej bogatej tradycji filozoficznej wspólne założenia. Przy takim podejściu charakterystyka utilitaryzmu zaproponowana przez Plamenatza jest bardziej pomocna, choć narażona na częste korekty i krytykę, niż poprawny logicznie, metaetyczny opis Kaniowskiego. Wydaje się, iż ten typ charakterystyki utilitaryzmu, który podał Plamenatz, czyli charakterystyka poprzez ogólne i w pewnym sensie uproszczone wyliczenie wspólnych założeń bardziej oddaje główne intuicje tej doktryny i sprzyja konstruktywnej dyskusji nad merytoryczną jej zawartością.

Bardzo pomocne w analizowaniu koncepcji filozoficznych utilitaryzmu jest zwrócenie uwagi na kolejną charakterystyczną cechę tej tradycji filozoficznej. Mianowicie, podejście utilitarystów do roli i sposobu użycia języka w formułowaniu i upowszechnianiu założeń doktryny. Pisma utilitarystów z reguły cechują dwie właściwości: po pierwsze, jasność i zwięzłość wypowiedzi utrzymana w przyjętych kanonach logiki języka. Drugą, równie ważną właściwością jest trzymanie się reguł języka naturalnego, niemalże bez tworzenia swoistego żargonu i najczęściej bez nadawania nowych znaczeń pojęciom już funkcjonującym w języku. Powoduje to, że z jednej strony koncepcje utilitarystów są łatwe do zrozumienia dla szerszych kręgów odbiorców, ale z drugiej strony zdarzają się w nich nieścisłości i niekonsekwencje

¹²⁴ Ibidem, s. 185-186.

logiczne. Jednak, w większości przypadków niekonsekwencje logiczne nie zaburzają sensu przekazu, a o to głównie utylitarystom chodzi. Użycie języka zgodnie z regułami tzw. języka naturalnego jest jedną z charakterystycznych cech myśli anglosaskiej w ogóle – być może jest to też jeden z powodów, dla których klasyczna filozofia niemiecka, a współcześnie też i koncepcje postmodernistów nie znajdowały i nadal nie znajdują wielu zwolenników wśród filozofów angielskich.

Utilitarystów cechowała także niechęć do filozofowania w duchu metafizyki – wynikało to między innymi bezpośrednio z założeń empiryzmu, ale też i z przekonania o praktycznej roli jaką koncepcje filozoficzne mają do spełnienia. U utylitarystów znajdziemy rozważania na temat tego, jak dążyć do szczęścia, jakie są rodzaje przyjemności, jak je mierzyć i oceniać. Natomiast rzadko, lub prawie w ogóle nie pojawiają się pytania z rodzaju: czym ze swej natury jest przyjemność, skąd pochodzi, w jakim celu istnieje. Dla utylitarysty odpowiedzi na pytania natury metafizycznej stanowią pewien rodzaj intelektualnej gry rozwijającej wyobraźnię, ale na pewno nie powodują, iż jesteśmy bliżej rozwiązania kwestii, jak sprawić, aby ludziom żyło się szczęśliwiej – a w takim celu została ta doktryna stworzona.

Podjęmując próbę oszacowania roli, jaką w rozwoju utylitaryzmu odegrał John Stuart Mill, należałoby zacząć od tego, iż sam termin *utilitaryzm* został w tym znaczeniu po raz pierwszy użyty przez niego, jeśli zdać się na jego własną relację. Przyznaje Mill, iż nie wynalazł tego terminu, ale użył go w nowym, przez siebie zaprojektowanym znaczeniu, co zaowocowało tym, iż w 1823 roku towarzystwo założone przez siebie nazwał Utylitarystycznym. W *Autobiografii* tłumacząc genezę powołania towarzystwa, wyjaśnia też i pochodzenie nazwy: „Fakt byłby w ogóle niewart wzmianki, o ile nie okoliczność, że towarzystwu, które planowałem dałem nazwę Towarzystwo Utylitarystyczne. Był to pierwszy raz, gdy został użyty tytuł *utilitarysty* i z tego skromnego źródła termin pojawił się w języku. Nie wynalazłem tego słowa, lecz napotkałem je w *Rocznikach Parafialnych*, jednej z powieści Galt, pomyślanej jako autobiografia szkockiego duchownego, wzywającego parafian, aby nie opuszczali Słowa Bożego, lecz stali się utylitarystami. Z chłopięcym upodobaniem do nazw i tytułów uchwyciłem się tego słowa i przez kilka lat traktowałem je jako nazwę dla członków naszego ruchu; czasem było ono używane i przez innych, mających poglądy tym właśnie mianem określane. Ponieważ poglądy te przyciągały coraz większą uwagę, termin został też przyjęty przez ludzi niezwiązanych z nami, a także przez oponentów i stał się powszechnie używany mniej więcej w tym czasie, gdy ci,

którzy go początkowo przyjęli, zaakceptowali go jako jedną z charakterystycznych cech ruchu”¹²⁵.

Podstawowe założenie utilitaryzmu przejął J.S.Mill od J.Benthama. Tok rozumowania uzasadniający to założenie przedstawiał się następująco: Każdy człowiek pragnie osiągnąć szczęście, a unikać cierpienia. Doświadczenie przyjemności powoduje, że człowiek jest szczęśliwy, zaś doświadczenie bólu powoduje, że cierpi. Czyn jest moralnie dobry, jeśli powoduje maksymalnie dużą, możliwą w danych warunkach ilość przyjemności, dla jak największej ilości osób, natomiast moralnie zły, jeśli *per saldo* powoduje większą ilość cierpienia niż przyjemności. Z tego miało wynikać, iż należy dążyć do tego, aby swym działaniem powodować największą możliwą w danych warunkach ilość szczęścia dla jak największej ilości osób. Na podstawie tego rozumowania została utworzona naczelna zasada utilitaryzmu zwana zasadą maksymalizacji szczęścia lub zasadą użyteczności. Rozumowanie to, pociągające swą prostotą i klarownością przemówiło do młodego Milla na tyle, iż przez wiele lat traktował je jako swoją jedyną wiarę, doktrynę, filozofię, a nawet religię. Nie trzymał się jednak tej doktryny ściśle przez całe życie, ponieważ niektóre jej elementy przestały pasować do systemu filozoficzno-etycznego, który J.S.Mill zaczął w pewnym momencie samodzielnie tworzyć. Kilka elementów zaczęło go w doktrynie Benthama niepokoić już dosyć wcześnie. Pierwszym z nich było elementarne założenie utilitaryzmu mówiące, iż człowiekowi daje szczęście tylko i wyłącznie doświadczenie przyjemności. Wydało się to Millowi z psychologicznego punktu widzenia nie zawsze prawdziwe, nawet jeśli założymy, iż przyjemność jest tutaj rozumiana w najszerszym, nie tylko zmysłowo-intelektualnym tego słowa znaczeniu. Drugim elementem była kwestia przyjemności jako takiej – Bentham wprowadził rozróżnienie ilościowe między przyjemnościami i tylko takie. Millowi w pewnym momencie wydało się to zbyt ubogie i nie oddające bogatej gamy przeżyć wewnętrznych człowieka. Wprowadził więc rozróżnienie jakościowe i zaczął dzielić przyjemności na niższe i wyższe.

Aby w pełni zrozumieć doktrynę Milla, należy dokładnie zastanowić się nad tym, co go różniło od innych utilitarystów – i tych, którzy byli przed nim i tych, którzy nastąpili po nim. W tej materii do dziś nie ma pełnej zgody wśród badaczy i chociaż przyznają oni godne miejsce Millowi, to jednak pojawiają się głosy, iż w doktrynie Milla jest tak dużo wyjątków od sedna myśli utilitarystów, że można nazwać go

¹²⁵ J.S.Mill, *Autobiography*, s.77.

„nieszczęśliwym i nieświadomym zdrajcą ich doktryny”¹²⁶. Przeważają jednak opinie, iż z punktu widzenia rozwoju doktryny utilitaryzmu, system Milla jest zarówno kamieniem milowym, jak jednym z ogniw, które doprowadziły myśl etyczną, nie tylko o proveniencji utilitarnej, do czasów współczesnych. Przekonanie to jest wyrażone w pełni w opinii D.P.Dryera: „Mill jest odpowiedzialny za ustanowienie głównych kierunków, jakie etyka przyjęła aż do czasów współczesnych. Jednakże nie zawarł całych swoich poglądów w pojedynczym tomie, ani nawet w komplecie pism, a główne wątki w etyce, które naszkicował zostały dopiero po jego śmierci w szczegółach dopracowane przez H. Sidgwicka. Generację później, G.E.Moore próbował udoskonalić efekty pracy Sidgwicka, z kolei późniejsza teoria etyczna przyjęła pracę Moore’a jako punkt wyjścia dla siebie”¹²⁷.

Zanim przejdziemy do analizy utilitaryzmu w wersji J.S.Milla, warto byłoby zatrzymać się na chwilę przy kwestii, jakie założenia metodologiczne przyjmuje on w swojej teorii etycznej. Z tego punktu widzenia dzieli Mill teorię etyczną na szkołę intuicyjną i indukcyjną. Charakteryzuje je w następujących słowach: „Zarówno intuicyjna szkoła w etyce, jak i ta, którą można nazwać indukcyjną, kładą nacisk na konieczność przyjęcia pewnych praw ogólnych. Obie te szkoły zgadzają się w tym, że ocenianie charakteru moralnego jakiegoś czynu to nie jest sprawa bezpośredniego postrzegania, lecz stosowania jakiegoś prawa do danego indywidualnego wypadku. Obie te szkoły przyjmują także w znacznym zakresie te same prawa moralne, jednakże różnią się w opiniach co do ich oczywistości i źródła, z którego czerpią one swój autorytet. Według jednej z tych opinii, zasady moralne są oczywiste *a priori* i do ich uznania potrzebne jest tylko zrozumienie występujących w nich terminów. Według drugiej, ustalenie tego, co dobre i złe, podobnie jak ustalenie tego, co prawdziwe czy fałszywe, to sprawa obserwacji i doświadczenia. Obie te szkoły utrzymują, że moralność musi być wyprowadzana z zasad ogólnych, i szkoła intuicyjna głosi z równą mocą jak indukcyjna, że istnieje nauka o moralności”¹²⁸. Milla można traktować jako przedstawiciela szkoły indukcyjnej, a Kanta, do którego teorii etycznej Mill niejednokrotnie odwołuje się w *Utylitaryzmie*, jako przedstawiciela szkoły intuicyjnej.

Bardzo istotną informacją jest, iż najcięższe zarzuty Milla kierowane w stronę teorii intuicyjnych nie opierają się na samej treści praw moralnych przyjmowanych

¹²⁶ J.Plamenatz, op.cit., s.12.

¹²⁷ D.P.Dryer, *Mill's Utilitarianism*, w: *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X: *Essays on Ethics, Religion and Society*, Toronto-London 1969, s. lxiii.

¹²⁸ J.S.Mill, *Utylitaryzm*, s. 5.

przez ich przedstawicieli – wręcz przeciwnie, uważa on, iż w większości przypadków treść praw moralnych jest zbliżona. W czym, według Milla intuicjoniści popełniają błąd, to aprioryczne uznanie zasad moralnych bez ich weryfikacji przy pomocy obserwacji i doświadczenia. Prawa moralne były dla Milla ugruntowane empirycznie, zatem i etyka w jego rozumieniu była nauką empiryczną. Nie jest to zaskakująca konstatacja, biorąc pod uwagę, iż nawet prawa geometrii, działu najbardziej apriorycznej z nauk, czyli matematyki próbował Mill wywieść z doświadczenia¹²⁹. Sięgając do typologii K. Ajdukiewicza, należy zatem J.S.Milla wpisać do grona przedstawicieli skrajnego empiryzmu, ponieważ w tym kierunku filozoficznym przyjmuje się założenie, iż „wszelkie uzasadnione twierdzenie musi opierać się bezpośrednio lub pośrednio na doświadczeniu”¹³⁰.

Ustaliliśmy, że J.S.Mill uważał intuicyjne ugruntowanie praw moralnych za błędne, w przeciwieństwie do indukcyjnego, czyli empirycznego. Jednak w swoim krótkim i klasycznym tekście, *Utylitaryzmie*, skupił się nie na wyliczaniu powodów, dla których szkoła indukcyjna ma trafne poglądy, zaś intuicyjna błędne, lecz na próbie znalezienia remedium na niedociągnięcia właściwe obu stanowiskom. Według Milla częstym błędem przedstawicieli każdej z tych szkół jest brak listy zasad mających stanowić przesłanki nauki o moralności, jak rozumiał etykę. Nawet jeśli taka lista zostaje sporządzona, to z reguły nie jest podejmowana próba, aby różne zasady sprowadzić do jednej naczelnej, która spełniałaby w tym wypadku rolę wspólnej podstawy powinności moralnych. Mill uważa, iż jest to głównym powodem fiaska każdej z dotychczasowych koncepcji nauki o moralności. Używanie w tym przypadku terminu nauka o moralności (*science of morals*) w znaczeniu etyki ma na celu podkreślić pretensje autora do naukowości w rozumieniu XIX-wiecznego scjentyzmu, czyli niepodważalności i pewności przesłanek. Mill chciałby przyczynić się do powstania takiej nauki o moralności, na co wskazują słowa: „by aspiracje stworzenia

¹²⁹ Patrz: J.S.Mill, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, zwłaszcza t.I, s. 345-351, gdzie Mill pisze: „Jest rzeczą uznaną, że konkluzje geometrii wyprowadza się dedukcyjnie, przynajmniej w części, z tak zwanych definicji i że te definicje przyjmuje się jako poprawne przedstawienie przedmiotów, jakimi zajmuje się geometria, tak dalece, jak te definicje sięgają. Otóż zwracaliśmy już uwagę, że z definicji jako takiej nie może nigdy wynikać żadne twierdzenie, o ile ono nie dotyczy samego znaczenia słowa; i że to, co pozornie wypływa z definicji, w rzeczywistości wypływa z założenia, przyjętego *implicite*, iż istnieje rzecz realna, odpowiadająca tej definicji.[...] Punkty, linie, koła i kwadraty, jakie ktoś ma w swoim umyśle, są w moim rozumieniu po prostu kopiami punktów, linii, kół i kwadratów, z jakimi się on poznał w swoim doświadczeniu. W moim rozumieniu nasza idea punktu jest po prostu ideą tego, co jest *minimum visibile*, ideą najmniejszej części powierzchni, jaką możemy ujrzeć.”

¹³⁰ K.Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Wyd.Antyk – Fundacja Aletheia, Warszawa 2004, s. 34.

nauki o moralności wywiedzionej z pewnych zasad, miały szanse realizacji, musi istnieć bądź jedna podstawowa zasada czy jedno prawo u podstawy wszelkiej moralności, bądź też kilka tego rodzaju zasad. W tym ostatnim wypadku trzeba ustalić ich hierarchię, przy czym w pierwszym wypadku ta jedna zasada, a w drugim dyrektywa pozwalająca nam zdecydować, którą z zasad można w razie konfliktu poświęcić – musi być oczywista”¹³¹.

Taką próbę stworzenia etyki wywiedzionej z pewnych zasad podjął Mill w końcowym etapie życia wydając swoje *credo* utilitaryzmu. Była to z jednej strony próba podobna od ostatniej deski ratunku, po tym, gdy Mill zrozumiał, iż stworzenie etologii, którą zapowiadał we wcześniejszym, monumentalnym dziele *System logiki*, nie jest zadaniem łatwym do wykonania, a być może nawet i nie jest możliwym. Nigdy nie porzucił zamiaru napisania pracy o etologii, aczkolwiek po jakimś czasie zrozumiał, że napisanie monumentalnego dzieła przekracza jego możliwości, planował zatem zbiór esejów – czego też nie udało się zrealizować. W *Utilitaryzmie* wydanym w 1861 roku spróbował przybliżyć Zasadę Użyteczności szerszemu kręgowi ludzi – wydawałoby się zatem, że jest to dzieło mniej ambitne. Ale, z drugiej strony, można tezy wyłożone w *Utilitaryzmie* traktować jako część finalnego *credo* Milla, który zrozumiał, iż ambitne zadanie stworzenia systemu logiki nauk moralnych i społecznych, łącznie z ugruntowaniem ścisłej nauki o naturze ludzkiej, nie jest możliwe do wykonania, zatem należy poprzestać na mniejszym, ale równie istotnym – próbie ugruntowania moralności poprzez dopracowanie hierarchii jej zasad. I tego zadania podjął się pisząc *Utilitaryzm*.

¹³¹ J.S.Mill, *Utilitaryzm*, s. 6.

b) Zasada użyteczności jako podstawowa zasada etyczna

„Mało jest we współczesnej wiedzy ludzkiej spraw, które by w równym stopniu zawodziły oczekiwania czy też w równym stopniu świadczyły o zapóźnieniu ludzkich rozważań w zakresie najważniejszych zagadnień, jak nikły postęp w rozstrzyganiu sporów o kryterium dobra i zła”¹³². Tymi słowami rozpoczął J.S.Mill swój wykład o utylitaryzmie. W tymże tekście Mill przedstawił własne rozstrzygnięcie sporu o kryterium dobra i zła. Rozwiązanie to opiera się na przyjęciu zasady użyteczności za naczelną zasadę etyczną. Według Milla przyjęcie jednej zasady naczelnej zapewnia teoriom etycznym trwałość i spójność, i nawet jeśli taka zasada nie jest wyrażona wprost, często wywiera ukryty, nie zawsze uświadomiony wpływ. Dzieje się tak, „ponieważ uczucia uznania czy niechęci w stosunku do jakiegoś przedmiotu zależą u ludzi w znacznej mierze od tego jak – według ich oczekiwań – ten przedmiot może wpłynąć na ich szczęście” i stąd „zasada użyteczności, [...] przyczyniła się w znacznym stopniu do kształtowania poglądów moralnych nawet tych, którzy odrzucali ją z najwyższą pogardą”¹³³. Systemom etycznym, które nie mają podstawowej, naczelnej zasady zarzucał brak porządku logicznego, motywując to tym, że tam gdzie prawa etyczne są od siebie niezależne, w przypadku konfliktu nie ma kryterium, na podstawie którego można konflikt rozstrzygnąć. Rozumowania próbujące rozstrzygać takie konflikty są według Milla tylko sofistyką i zawsze charakteryzują się stronnictwem oraz wygrywaniem osobistych pragnień – co nie jest uważane za zalety teorii etycznych.

Zasada użyteczności, jeśli przedstawić ją w najprostszej wersji mówi, iż dobre jest to, co przyczynia się do szczęścia. Z niej wyprowadza się regułę postępowania mówiącą, iż należy postępować tak, aby powodować jak największą ilość szczęścia – niebezpiecznie zatem Mill nazywa utylitaryzm teorią szczęścia. Nie chcąc być gołosłownym stara się on nie tylko wytłumaczyć podstawy utylitaryzmu, ale również uzasadnić jego główne założenie. W tym znajduje pewien kłopot, ponieważ „nie może to być dowód w pospolitym i znanym rozumieniu tego słowa. Tezy dotyczące celów ostatecznych nie dadzą się bezpośrednio dowodzić”¹³⁴. Nie można wprost dowodzić tez

¹³² J.S.Mill, *Utylitaryzm*, s.3.

¹³³ Ibidem, s. 6.

¹³⁴ Ibidem, s.7.

będących podstawą systemu, gdyż prowadziłyby to do regresu *ad infinitum*. Jednak to, że przyjmujemy jakąś tezę za aksjomat w danym systemie nie oznacza, iż jest ona twierdzeniem w żaden sposób nieugruntowanym. Należy pamiętać, iż dla empirysty Milla, każde twierdzenie musiało znajdować oparcie w doświadczeniu lub w jakiś sposób wywodzić się z doświadczenia. Do udowodnienia zasady użyteczności przyjmuje zatem formułę dowodu pośredniego na zasadzie, iż jeśli chce się dowieść, że coś jest dobre, można to zrobić tylko przez okazanie, że jest to środek do realizacji czegoś, co uznaje się za dobre już bez dowodu. Można, według Milla dowieść, iż coś jest dobre, ponieważ jest przyczyną przyjemności – ale nie sposób dowieść wprost, iż sama przyjemność jest dobrem. Jednocześnie teza, że przyjemność jest dobrem samym w sobie nie jest dla Milla twierdzeniem przyjętym pochopnie, bezpodstawnie, czy intuicyjnie¹³⁵, ponieważ można w tym przypadku zastosować dowód *sensu largo*, czyli „przedstawić względy, które by skłoniły umysł do uznania lub wstrzymania się od uznania tej formuły, a to stanowi coś, co równoważy dowód”¹³⁶.

Takie względy, przemawiające za utylitaryzmem stara się Mill przedstawić czytelnikom wyliczając główne zarzuty przeciwników utylitaryzmu i odpowiadając na nie. Warto szczegółowo przytoczyć argumenty Milla, ponieważ dzięki nim można, o ile nie przekonać się do tej teorii etycznej, to przynajmniej zrozumieć, iż kwestia uznania jakiejś doktryny etycznej za słuszną polega nie na udowodnieniu, że jest ona prawdziwa, tylko na przyjęciu określonych założeń metafizycznych nie podlegających dalszemu dowodzeniu. Patrząc z pewnego punktu widzenia różnice dzielące utylitarystów od nieutilitarystów są różnicami światopoglądowymi i nie mają nic wspólnego z kwestią przyjęcia prawdziwych (*resp.* błędnych) założeń. Mimo, iż *Utylitaryzm* jest klasyczną pozycją etyki, rzadko kiedy w literaturze przytacza się więcej niż parę sztandarowych wątków, które poprzez to, że użyto je jako skrótów myślowych, prowadzą do uproszczeń i niepełnego zrozumienia doktryny. Można zaryzykować tezę, iż gdyby argumenty Milla były analizowane z większą uwagą, duża część zarzutów kierowanych przeciw etyce utylitarystycznej, tak w czasach Milla, jak i dziś, odpadłaby z racji bezzasadności. Wbrew pozorom treść zarzutów przeciwko

¹³⁵ Należy zauważyć, iż argument uzasadniania twierdzeń naukowych intuicyjnie był dla Milla czymś niewystarczającym, niepełnym, albo wręcz błędnym w porównaniu do odwołania się w takich przypadkach do doświadczenia. Był to jeden z głównych zarzutów Milla w jego słynnej polemice z filozofem intuicjonistą, W. Hamiltonem.

¹³⁶ J.S.Mill, *Utylitaryzm*, s. 8.

utilitaryzmowi od czasów Milla do współczesności nie zmieniła się aż tak bardzo, a w wielu przypadkach jest taka sama.

Pierwsze dwa zarzuty nazywa Mill niedorzecznymi, wynikającymi z niewiedzy i traktuje jako niegodne filozofa argumenty intelektualnego pospólstwa. Po pierwsze, błędnym jest przeciwstawianie tego, co użyteczne, temu co przyjemne – ponieważ wynika z tego wniosek, iż to co użyteczne nie może być zarazem przyjemne. Kategoria użyteczności jest w utilitaryzmie rozumiana jako wyznacznik wszystkiego, co prowadzi do szczęścia, więc jest w sposób nieuchronny związana z przyjemnością. Drugim z tego rodzaju zarzutów jest sprowadzenie przez utilitarystów wszystkiego do przyjemności, przez co ludzie degradowani są do zwierząt. Mill odpowiada na to: „Na tego rodzaju atak epikurejczycy odpowiadali zawsze, że to nie oni przedstawiają naturę ludzką w poniżającym ją świetle, lecz ci, którzy ich o to oskarżają, ponieważ, według tego oskarżenia, ludzie są zdolni jedynie do tych przyjemności, na jakie stać świnię.[...] Ludzie mają potrzeby wznioślejsze niż zwierzęta i, gdy je sobie raz uświadomią, odmawiają nazwy szczęścia wszystkiemu, co tych potrzeb nie zaspokaja”¹³⁷.

Przed rozpatrzeniem bardziej wyrafinowanych intelektualnie zarzutów i, aby przygotować się do ich odparcia, Mill odwołuje się do tego, jak doktryna utilitarystyczna rozumie pojęcia: szczęścia, przyjemności, przykrości. Szczęście jest rozumiane jako przyjemność i brak cierpienia (przykrości) – „przyjemność i brak cierpienia są jedynymi rzeczami pożądanymi jako cele i [...] wszystko, co pożądane (a jest tego równie dużo w systemie utilitarystycznym jak w każdym innym) jest pożądane bądź dlatego, że samo jest przyjemne, bądź dlatego, że stanowi środek zapewniania przyjemności i zapobiegania cierpieniu”¹³⁸. Kluczowym zatem wydaje się wyjaśnienie pojęć przyjemności i przykrości. Mill robi na ten temat uwagę, która w tłumaczeniu Ossowskiej brzmi: „Ażeby przedstawić jasno kryterium moralne sformułowane przez tę teorię, wiele należałoby jeszcze powiedzieć, a zwłaszcza, co się rozumie przez przyjemność i przykrość i na ile tę sprawę można zostawić jako otwartą”¹³⁹. Ostatnia część zdania w oryginale brzmi „*and to what extent this is left an open question*”¹⁴⁰, co powinno się tłumaczyć: „i do jakiego stopnia ta kwestia pozostaje otwartą”. Różnica kontekstowa nie jest duża, ale z tłumaczenia Ossowskiej można

¹³⁷ J.S.Mill, *Utilitaryzm*, s. 11.

¹³⁸ Ibidem, s. 11.

¹³⁹ Ibidem, s. 11.

¹⁴⁰ J.S.Mill, *Utilitarianism*, w: *On Liberty and other essays*, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 137.

wysnuć wniosek, iż określenie zakresu znaczeniowego pojęć przyjemności i przykrości jest zadaniem, którego wynik zależy do badacza, dysponującego pewnym stopniem swobody w badaniach, na co wskazują słowa: na ile można. Słowa Milla natomiast wskazują, iż chodzi o to, w jakim stopniu w ogóle da się określić w sposób definitywny i nie podlegający dyskusji znaczenie tych pojęć. Postawienie pytania, do jakiego stopnia kwestia znaczenia przyjemności i przykrości pozostaje otwartą, sugeruje, iż Mill nie traktuje tej kwestii jako takiej, na którą podano zadowalającą odpowiedź, a być może nawet uważa ją za taką, na jaką nie można dać ostatecznej, niepodważalnej odpowiedzi. Jeśli kwestia jest otwarta, oznacza to, iż pojęcie przyjemności i przykrości również należy do grona takich, których treść jest modyfikowalna – czyli do pojęć spornych ze swej natury. Uważając kwestię za otwartą, podejmuje Mill próbę scharakteryzowania pojęcia przyjemności, a co za tym idzie i przykrości, ponieważ to drugie jest przeciwieństwem pierwszego.

Spośród przyjemności wylicza zmysłowe, czyli związane z funkcjami ciała, a także intelektualne, związane z życiem uczuciowym i wyobraźnią oraz związane z uczuciami moralnymi. Mill czyni pomiędzy rodzajami przyjemności rozróżnienie jakościowe, uznając przy tym, iż zmysłowe są niższymi, przez co mniej wartymi przeżywania, niż pozostałe, niezmysłowe. Jest to istotna modyfikacja w porównaniu do koncepcji J.Benthama, który przyjął tylko ilościowe rozróżnienia przyjemności, stopniując je w ramach przyjętych kryteriów (m.in. pewności, intensywności, trwałości, płodności itd.). Mill nie uważał jednak rozróżnienia jakościowego za sprzeczne z dotychczasowymi koncepcjami utylitarystycznymi, twierdząc, iż „pisarze wyznający utylitaryzm przypisywali na ogół wyższość przyjemnościom duchowym w stosunku do cielesnych, głównie dlatego, że są bardziej trwałe, pewne, mniej wymagające kosztów itd. niż te ostatnie, tzn., że upatrywali tę wyższość w ich własnościach okolicznościowych, raczej niż w ich naturze wewnętrznej. [...] Uznanie bowiem, że pewne *rodzaje* przyjemności są bardziej pożądane i bardziej wartościowe niż inne, jest w pełnej zgodzie z zasadą użyteczności”¹⁴¹. Rozróżnienie jakościowe nie wyklucza w żaden sposób ilościowego, lecz według Milla porządkuje je w taki sposób, iż przy ocenie przyjemności najpierw bierzemy pod uwagę jej rodzaj, a potem ilość. W jednym ze swoich dzienników Mill robi następującą uwagę: „Zarówno jakość, jak i ilość szczęścia winna być brana pod uwagę – mniej, ale wyższego rodzaju jest bardziej

¹⁴¹ J.S.Mill, *Utylitaryzm*, s. 12.

preferowane niż więcej niższego”¹⁴². W doktrynie Milla przyjemności niższe znajdują swoje miejsce, gdyż są przyjemnościami, ale z punktu widzenia moralnego, godne pochwały jest dążenie do przyjemności wyższych. Uzasadniając podział na przyjemności wyższe i niższe czyni Mill założenie, iż ludzie znający obydwa rodzaje przyjemności doceniają przyjemności wyższe i wybierają je bez wahania, podczas, gdy niższe właściwe są ludziom, którzy mają zawężone spektrum przyjemności. Założenie to nie jest w żaden sposób udowodnione i jest wyrazem perfekcjonizmu, którym Mill chciałby obdarzyć wszystkich ludzi. Posuwa się w tym tak daleko, że twierdzi nawet, iż przyjemności wyższe nie stanowią ukoronowania niższych, ponieważ obydwa rodzaje przyjemności nawzajem się wykluczają – ci natomiast, którzy próbują w jakiś sposób rodzaje te połączyć podejmują próżny wysiłek.

W związku z twierdzeniem, iż ludzie znający dwa rodzaje przyjemności wybierają przyjemności wyższe pojawił się zarzut, z którym Mill stara się polemizować. Zarzut ten brzmi: ludzie zdolni do wyższych przyjemności czasem pod wpływem pokusy wybierają niższe. Mill trochę bagatelizując rangę argumentu, przyznaje, iż ludzie wskutek ułomności charakteru wybierają dobro, które im się akurat nadarzy, nawet jeśli wiedzą, iż jest ono mniej cenne. Ten fakt jednak nie podważa „wewnętrznej wyższości” przyjemności rodzajowo lepszych. W perfekcjonistycznym stylu Mill dodaje: „Zdolność do przeżywania szlachetniejszych uczuć jest u większości ludzi rośliną nader delikatną. Na to, by nie zmarniała, nie trzeba nawet wrogich oddziaływań. Wystarczy, jeżeli się jej nie podtrzymuje”¹⁴³. Przyjęcie utylitarystycznej koncepcji użyteczności, jako dążenia do szczęścia, rozumianego jako obecność przyjemności i brak cierpienia, stanowi warunek konieczny do realizacji zasad utylitaryzmu, ale on sam nie jest jeszcze wystarczającym. Komplementarnym warunkiem według Milla jest zaakceptowanie założenia, iż użyteczność jest realizowana w pełni wtedy, gdy dążenie do szczęścia obejmuje nie tylko dbanie o własne szczęście lecz o przyczynianie się do największego szczęścia w ogóle. W tym postulatcie widać istotną różnicę pomiędzy założeniami utylitaryzmu, a etycznym hedonizmem, gdzie dążenie do własnej przyjemności (szczęścia) jest jedynym celem – co widoczne jest u francuskich materialistów epoki oświecenia.

Jak rozumieć dążenie do największego szczęścia w ogóle? Najważniejsze jest określenie, co rozumie się poprzez największą możliwą ilość szczęścia – jest to

¹⁴² J.S.Mill, *Diary*, cyt.za: D.P.Dryer, *Mill's Utilitarianism*, s. lxxxix.

¹⁴³ J.S.Mill, *Utylitaryzm*, s. 15.

największa, możliwa w danych warunkach ilość szczęścia, jaką można uzyskać w porównaniu do innych możliwości. Przykładowo, jeśli mamy do wyboru kilka możliwości działania, wybieramy taką, która *per saldo* spowoduje skutek najbardziej zgodny z zasadą użyteczności. Kolejną ważną kwestią jest, kto ma być brany pod uwagę przy ustalaniu ogólnego zasobu szczęścia. J.Bentham, wprowadzając dość radykalną w jego czasach definicję moralności wyraźnie wskazywał, iż zdolność do odczuwania przyjemności i cierpienia nie jest właściwa tylko ludziom, lecz posiadają ją wszystkie żywe stworzenia – ale, nie oznaczało to, iż dążąc do szczęścia ludzie automatycznie powinni brać pod uwagę sposób odczuwania innych stworzeń. Mill wprowadził do tego rozumowania korektę, która zmieniła myśl utilitarystyczną. Definicja moralności, którą podaje w *Utylitaryzmie* brzmi: „moralność [...] można odpowiednio zdefiniować jako zespół takich reguł i przepisów ludzkiego postępowania, których przestrzeganie zapewniłoby w największym stopniu opisane wyżej istnienie nie tylko całej ludzkości lecz w miarę możliwości, wszystkim istotom czującym”¹⁴⁴. Według Milla powinności moralne ludzi nie kończą się tylko na dbaniu o własnych pobratymców, ale rozszerzają się też na inne istoty czujące. Obowiązki te nie są zawsze bezwarunkowe i bezwzględnie obowiązujące, na co wskazuje zwrot „w miarę możliwości”, ale za to nie są ograniczone tylko do ludzi, lecz do wszystkich istot obdarzonych życiem i zdolnych do odczuwania. Taka postawa moralna jest współcześnie zwana ekstensjonizmem i polega na wzięciu pod uwagę nie tylko interesów gatunku ludzkiego, lecz i innych. Jednym z najbardziej aktywnych jej zwolenników jest współczesny utilitarysta, Peter Singer.

Kolejny zarzut kwestionuje główne założenie utilitaryzmu, czyli dążenie do szczęścia jako cel sam w sobie. Oponenci tej doktryny etycznej, między innymi Thomas Carlyle, twierdzili, iż szczęście jest utopią, w związku z tym jest nieosiągalne i dlatego nieracjonalnym jest uważać je za cel ludzkiego życia. Bardzo często dodawali też, że człowiek może doskonale obejść się bez szczęścia, jeśli skupi się na innych celach, na przykład na dążeniu do cnót uzyskanych przy pomocy wyrzeczenia lub ascezy. Dla Milla założenie, „że szczęście jest nieosiągalne, jest, jeżeli nie igraszką słowną, to w każdym razie znaczną przesadą”¹⁴⁵. Ascezę i wyrzeczenia uważa natomiast za bezwartościowe, o ile nie przyczyniają się do wzrostu ogólnej ilości szczęścia: „Cześć tym, którzy umieją wyrzec się wszelkich radości życia, jeżeli to wyrzeczenie wzmaga

¹⁴⁴ Ibidem, s. 17.

¹⁴⁵ Ibidem, s. 18.

wydatnie ogólne szczęście na świecie. Ale ten, kto to robi albo twierdzi, że robi dla jakiegoś innego celu, zasługuje na tyleż uznania, co ów asceta, który stał na słupie. Taki człowiek może służyć jako podniecające innych świadectwo tego, co człowiek *może* w ogóle zrobić, ale z pewnością nie jako przykład tego, co się robić *powinno*”¹⁴⁶. Według Milla, jeśli ktoś twierdzi, że szczęście jest nieosiągalne, źle pojmuje znaczenie słowa *szczęście*. Nie oznacza ono bowiem stanu ciągłego zachwyty, i próbując wyjaśnić, na czym polega szczęśliwe życie, Mill podpira się innymi filozofami, nie wyliczając ich imiennie. Przywołana koncepcja odpowiada przemyśleniom epikurejczyków, a nawet w dużej mierze stoików. Píše Mill: „Na życie szczęśliwe składać się miały chwile upojen, rzadkie i przelotne cierpienia, liczne i różnorodne przyjemności, z wyraźną przewagą czynnych nad biernymi, przy czym u podstawy tej całości leżała dyrektywa, by nie spodziewać się po życiu więcej, niż ono dać może. W oczach tych, których los takim szczęściem obdarował, życie zawsze zasługiwało na nazwę szczęśliwego”¹⁴⁷. Zarówno w rozumowaniu Milla, jak i jego oponentów wystąpił błąd utożsamienia pojęcia szczęścia ze szczęśliwym życiem, ponieważ o ile w czymś, co określimy mianem *szczęśliwego życia* znajdzie się miejsce na przelotne cierpienia, o tyle w samym znaczeniu pojęcia *szczęścia*, przynajmniej w rozumieniu millowskim nie możemy cierpienia umieścić. Niemniej jednak argumentacja Milla mocno wskazuje na to, iż nie utożsamiał on stanu bycia szczęśliwym z doświadczaniem samych przyjemności, jak w koncepcji hedonizmu etycznego, czy utylitaryzmu w wydaniu J.Benthama.

Charakterystycznym jest, co Mill uważa za niezbędne składniki szczęśliwego życia: spokój i silne wrażenia. Spokój – dlatego, że pozwala być zadowolonym nawet przy małej liczbie przyjemności, silne wrażenia dlatego, że pozwalają poczuć życie w pełni. Jedynym warunkiem jest umiejętne połączenie tych składników, aby z jednej strony nie popaść w bierne lenistwo, a z drugiej w patologiczny emocjonalizm. Mill nigdy nie znalazł zrozumienia dla ludzi, którzy wyrażali niezadowolenie z życia – uważał, iż poczucie bycia spełnionym i szczęśliwym w życiu jest możliwe do osiągnięcia przez każdego, o ile włoży w to trochę wysiłku. Stąd, w koncepcji Milla dużo miejsca zajmuje indywidualne dążenie do samorozwoju. Według Milla, głównymi przyczynami niezadowolenia z życia są egoizm i brak kultury umysłowej. Jeśli ktoś czuje się związany z innymi ludźmi, jest pełen życia nawet, gdy zbliża się do śmierci. I odwrotnie: ludzie, „którzy nie są związani uczuciowo ani z bliskimi, ani ze sprawami

¹⁴⁶ Ibidem, s. 22.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 18.

ogólnymi, mają życie bardzo zubożone, a w każdym razie traci ono coraz to bardziej na wartości w miarę zbliżania się ku śmierci, która kładzie kres wszelkim samolubnym interesom”¹⁴⁸. Kultura umysłowa z kolei nie pozwala pozostać niezadowolonym z życia, ponieważ dzięki niej człowiek się rozwija, ciągle znajduje nowe zainteresowania, chce się czegoś uczyć, odkrywać, pracować dla przyszłych pokoleń ludzkości. Patrzenie na działalność jednostki mając w tle wizję przyszłych pokoleń brzmi bardzo ambitnie i wydaje się, że nadto górnolotnie. Mill nie miał jednak na myśli nadludzkiego wysiłku, na który może się zdobyć tylko geniusz – optymistycznie uważał, iż każdy człowiek jest zdolny do przejścia się dobrem ogółu, i że każdy, przy odrobinie dobrej woli i wysiłku, może być użyteczny na miarę własnych możliwości, na co wskazują słowa: „Każdy człowiek, wychowany w sposób właściwy, może, choć w nierównym stopniu, mieć rzetelne osobiste przywiązania i może być szczerze przejęty dobrem publicznym”¹⁴⁹.

Niedokładne zrozumienie koncepcji Milla spowodowało wysunięcie przez krytyków kolejnego zarzutu, który brzmi: utylitaryzm stawia ludziom zbyt wysokie wymagania – staje się przez to systemem utopijnym i niepraktycznym, ponieważ działania ludzi nigdy nie będą motywowane wyłącznie interesem społecznym. Odpowiedź Milla odwołuje się najpierw do argumentów metodologicznych, w których krytykom zarzucane jest niezrozumienie kryterium moralności oraz pomylenie motywu z regułą postępowania. „Zadaniem etyki jest powiedzieć nam, co stanowi nasz obowiązek i jak możemy go rozpoznawać. Żaden system etyczny jednak nie żąda od nas, by jedynym motywem naszego postępowania miało być poczucie obowiązku. Wręcz przeciwnie, dziewięćdziesiąt dziewięć setnych wszystkich naszych czynów dokonujemy z innych motywów, co jest całkowicie w porządku, jeżeli tylko reguły obowiązku tego nie zabraniają. Stawianie tego rodzaju zarzutów utylitaryzmowi jest tym bardziej nieusprawiedliwione, że wyznawcy utylitaryzmu mocniej niż niemal wszyscy inni moralisci podkreślali, że motyw działania nie ma nic wspólnego z jego wartością moralną, aczkolwiek decyduje w znacznym stopniu o wartości działającego”¹⁵⁰. System Milla nie wymaga zatem od ludzi, aby ich uwaga zawsze skupiała się na działaniu tylko i wyłącznie dla dobra ogółu. Oprócz tego wyjaśnienia, czyni Mill uwagę, iż nie każdy w społeczeństwie może tak samo dużo zrobić. Tylko wyjątkowe, nieliczne jednostki są w stanie być dobroczyńcami ludzkości i dokonywać

¹⁴⁸ Ibidem, s. 19.

¹⁴⁹ Ibidem, s. 20.

¹⁵⁰ Ibidem, s. 24-25.

działań na wielką skalę. „Jedynie w tego rodzaju sytuacjach żądamy od kogoś, by liczył się z powszechną użytecznością. We wszystkich innych wypadkach wystarcza, by liczył się użytecznością osobistą, z interesami i szczęściem paru wybranych osób. Tylko ci zatem, których działanie rozciąga się w swoich skutkach na całe społeczeństwo, muszą stale obejmować tak wielki zakres”¹⁵¹. W *Utylitaryzmie* Mill nie zatrzymuje się dłużej na charakterystyce i roli społecznej takich wyjątkowych jednostek, ale w innych jego pismach, np. *System logiki*, poświęca autor temu zagadnieniu więcej miejsca.

Następnym, znanym też współcześnie zarzutem jest twierdzenie, że utylitaryzm poprzez koncepcję kalkulowania konsekwencji działań czyni ludzi chłodnymi i nieczułymi, wypranymi z emocji. Tutaj odpowiedź znów sprowadza się do argumentów metodologicznych i niezrozumienia roli, jaką spełnia kryterium moralności, a także niezrozumienia znaczeń słów *dobry* i *zły*. Chodzi o to, że ocena osoby opiera się na motywach jej postępowania, cech charakterologicznych itp., natomiast ocena czynu jest dokonywana na podstawie rodzaju konsekwencji, jakie czyn ten z sobą niesie, ponieważ „żadne ze znanych kryteriów etycznych nie decyduje o tym, czy czyn jest dobry czy zły, na tej podstawie, że został dokonany przez dobrego lub złego człowieka, tym mniej na podstawie tego, czy ów człowiek był miły, dzielny i ludziom życzliwy, czy wręcz przeciwnie”¹⁵². Dobry człowiek niekoniecznie musi być sprawcą dobrego czynu, a zły czyn niekoniecznie musi być dziełem złego człowieka. Aczkolwiek, rozważający problemy z wielu perspektyw Mill pojednawczo dodaje: „Przyznaję, iż mimo to utylitaryści wierzą, że na długą metę o dobrym charakterze świadczą najlepiej dobre czyny i w zdecydowany sposób opierają się uznaniu za dobrą takiej dyspozycji psychicznej, która prowadzi głównie do złych czynów”¹⁵³.

Kolejny argument, z którym Mill polemizuje to twierdzenie, iż utylitaryzm jest bezbożną doktryną. Oddając głos samemu Millowi: „Jeżeli już koniecznie trzeba się w ogóle bronić przeciw tak bezpodstawnemu twierdzeniu, wypadłoby powiedzieć, że sprawa zależy od tego, jaką moralność Bóstwu przypisujemy. Gdyby prawdą było, że Bóg pragnie przede wszystkim szczęścia ludzi i stworzył ich dla szczęścia, utylitaryzm nie tylko nie byłby doktryną bezbożną, lecz przeciwnie, doktryną głębiej religijną od innych”¹⁵⁴. Zatem, wszystko zależy od tego, jaką moralność proponuje dana religia. Znamienne jest użycie przez Milla trybu warunkowego w przytoczonej wypowiedzi –

¹⁵¹ Ibidem, s. 26.

¹⁵² Ibidem, s. 27.

¹⁵³ Ibidem, s. 28.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 30.

było to prawdopodobnie spowodowane tym, że nie chciał wprost krytykować moralności chrześcijańskiej (w czasach Milla odniesienie się do innej religii mogło być tylko barwnym przykładem, nie miało rezonansu społecznego), jak również być może tym, że analiza religijnych koncepcji etycznych nie wydawała mu się interesująca, skoro przyjął utylitarystyczną za najbardziej odpowiadającą potrzebom ludzi. Z całości kontekstu etycznych rozważań Milla wynika wprost teza, którą w polskiej myśli etycznej XX wieku propagowali m.in. T.Kotarbiński i M.Ossowska, że etyka ze swej natury jest niezależna od religii i jako taka winna być traktowana. Teza ta wynika z rozumowania, iż zagadnienia etyczne bezpośrednio i w takim samym stopniu dotyczą każdego człowieka, ponieważ regulują kwestie związane z naturą człowieka – a ta jest wspólna wszystkim ludziom. Natomiast kwestia przekonań religijnych jest w tej perspektywie kwestią wtórną – uzależnioną od wolnego wyboru lub uwarunkowaną poprzez kulturę i tradycję, zatem żadnej etyki religijnej nie można uważać za uniwersalną w znaczeniu możliwą do przyjęcia przez wszystkich ludzi. Dla Milla prawomocność zasad etycznych nie wynika ze stwierdzenia, iż są one ustanowione przez Boga, ale z faktu, czy ich przestrzeganie przyczynia się do ogólnego wzrostu sumy szczęścia.

Pierwszą myślą, jaka nasuwa się przy ocenie zarzutu bezbożności z punktu widzenia współczesnego człowieka Zachodu jest konstatacja, iż rozważania te tracą dziś na znaczeniu, bowiem cały zarzut jest staroświecki i nieadekwatny do dzisiejszej rzeczywistości. Bój o niezależną etykę świecką został już stoczony jakiś czas temu z pozytywnym skutkiem, zatem o co tu kruszyć kopie? Od czasów Milla zarzut bezbożności został przez zwolenników koncepcji etycznych o podłożu religijnym przeformułowany i współcześnie jest on przedstawiany między innymi jako sprzeniewierzenie się zasadzie świętości życia lub temu, co Bóg ustanowił, jako naturalne. O ile zasada świętości życia jest dość wąskim tematem i pojawia się w przypadku dyskusji na temat aborcji, eutanazji i ewentualnie (choć w mniejszym stopniu) kary śmierci, o tyle argument zgodności z naturą jest kwestią o dużo szerszym zasięgu. Dla Milla, jak i wszystkich utylitarystów kwestia tego, co „naturalne” nie jest niepodważalną świętością. W eseju *Nature* Mill jasno wyraził swoje zdanie, iż to co kryje się za pojęciem *natura* jest opisem stanu rzeczy, natomiast nie zawiera w sobie postulatu, iż taki i tylko taki stan rzeczy powinien być niezmiennie utrzymywany. Cały spór wynika z tego, że strony sporu przyjmują odmienne znaczenie słowa *natura*. „W pierwszym znaczeniu, Natura jest zbiorową nazwą dla wszystkiego, co istnieje. W

drugim, jest nazwą dla wszystkiego, co istnieje bez celowej interwencji człowieka”¹⁵⁵. Ci, którzy przyjmują za słuszne drugie znaczenie, na gruncie etyki przekształcają je w postulat, mówiący o tym, iż to co istnieje bez interwencji człowieka powinno istnieć właśnie w ten sposób, gdyż wynika to bądź z woli Boga, bądź z bliżej nieokreślonego prawa natury¹⁵⁶, zatem najczęściej za odwołaniem się do Natury, stoi odwołanie się do jakiegoś wszechogarniającego prawa. Tak więc, na gruncie etyki, to co naturalne, bywa czasem obdarzane trzecim znaczeniem, „w którym, pojęcie Natura nie oznacza tego, co jest lecz to, co powinno być, lub też pełni funkcję dyrektywy wskazującej powinność”¹⁵⁷. Stąd, ci którzy posługują się takim znaczeniem pojęcia uważają, iż to co naturalne jest tożsame z tym, co moralne, podczas gdy nienaturalne jest tożsame z niemoralnym.

W rozumieniu Milla natomiast nie tylko przeciwstawienie tego, co naturalne, temu co sztuczne traci na znaczeniu – ponieważ, wszystkie istniejące fenomeny są dla niego naturalne, ale i kryterium moralności nie ma nic wspólnego z kryterium zgodności z tzw. naturą. Argumenty ze zgodności z naturą są współcześnie używane w dyskusjach bioetycznych, zwłaszcza w problemach etyki medycznej, eksperymentów genetycznych, ale też spotyka się tego typu argumenty w dyskusjach politycznych dotyczących np. statusu zawodowego gospodyń domowych, czy - używając innego przykładu - zalegalizowania małżeństw homoseksualnych. Dla utilitarystów postulatywne rozumienie słowa *natura* jest i niezgodne z kryteriami moralności i pełne pułapek. Jak ustalić to, co zgodne z naturą w jej trzecim, powinnościowym znaczeniu? Należy zaakceptować inne, nadrzędne kryterium moralności, na przykład zgodność z zasadami etyki chrześcijańskiej lub jakiegokolwiek innej. Dlatego utilitaryści, mający na względzie zasadę użyteczności jako nadrzędne kryterium moralności nigdy nie brali pod uwagę postulatu, iż to co naturalne, winno takim pozostać. Wręcz przeciwnie, ponieważ postęp należy do ulubionych argumentów utilitarystów – uważają oni, iż świat można i należy zmieniać na lepsze.

Powszechnym argumentem w czasach Milla, a i dziś wysuwanym przez przedstawicieli różnego rodzaju etyki praw, był zarzut, iż utilitaryzm jest niemoralny ponieważ to, co użyteczne niekoniecznie jest tym, co słuszne (*right*), a bywa czasem tylko tym, co dogodne (*expedient*). Zarzut ten ma sens, „gdy się to, co dogodne

¹⁵⁵ J.S.Mill, *Nature*, w: *Collected Works of John Stuart Mill*, t.X, s. 377.

¹⁵⁶ Odwoływanie się w tym przypadku do praw natury sprowadza się zwykle do jakiegoś rodzaju deizmu.

¹⁵⁷ J.S.Mill, *Nature*, s. 377.

interpretuje po linii potocznego przeciwstawienia człowieka kierującego się *dogodnością* temu, kto rządzi się *zasadą*”¹⁵⁸. Dla Milla, działanie nie jest moralne tylko z tego względu, że było zastosowaniem się do ogólnie obowiązującej zasady, lecz ważna jest treść danej zasady. Utylitaryzm nie jest pozbawiony zasad, wręcz przeciwnie – naczelną jest zasada użyteczności, ale w praktyce ona sama jest trudna do stosowania bez dodatkowych wskazówek, dlatego potrzebne są zasady pochodne. „Jeżeli zasada użyteczności ma do czegoś służyć, musi właśnie służyć do tego, by ważyć na szali i porównywać rodzaje użyteczności znajdujące się w konflikcie i określać, gdzie należy wybierać jedną a gdzie pierwszeństwo trzeba oddać drugiej”¹⁵⁹.

Współcześni interpretatorzy Milla, w tym J.Gray, twierdzą, iż rola Zasady Użyteczności jako aksjologicznej podstawy systemu, której nie stosuje się bezpośrednio, lecz za pośrednictwem zasad pochodnych sprawia, iż utylitaryzm Milla jest utylitaryzmem pośrednim. Według Graya prowadzi to do dwu istotnych konsekwencji. Po pierwsze, ani szczęście w ogólności, ani szczęście konkretnej jednostki nie powinno być celem bezpośredniego dążenia. Oznacza to, iż szczęście osiąga się nie poprzez dążenie do celu o nazwie: *szczęście*, lecz poprzez dążenie do innych celów, określanych przez zasady pochodne. Jedną z takich zasad jest na przykład, wymieniana przez Graya, choć nie wymieniona bezpośrednio przez Milla Zasada Korzyści (*Principle of Expediency*), która mówi, iż powinno się wykonać takie działanie, które w efekcie końcowym przyniesie nie mniej szczęścia niż jakiekolwiek inne, alternatywne działanie. Drugą konsekwencją jest to, że Zasada Użyteczności w połączeniu z dającą wskazówki do konkretnego działania Zasadą Korzyści są podstawą do oceny reszty zasad pochodnych, łącznie z Zasadą Wolności, na których opiera się system etyczny Milla. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy wyodrębnianie Zasady Korzyści nie jest swego rodzaju nadgorliwością, skoro Mill nie wymienia jej wprost. Trudniej podważalna jest natomiast teza o tym, iż Zasady Użyteczności nie stosuje się wprost. Na trafność tej tezy wskazują chociażby słowa Milla na temat sposobu dążenia do szczęścia: „W rzeczywistości nigdy nie zwątpiłem w przekonanie, iż szczęście jest wyznacznikiem dla wszystkich zasad postępowania oraz celem życia. Teraz jednak myślę, iż ten cel może zostać osiągnięty pod warunkiem, że nie uczyni się go bezpośrednim celem. Tylko ci są szczęśliwi [...], którzy nakierowali swój umysł na inne cele, niż ich własne szczęście – na szczęście innych, postęp ludzkości, nawet na

¹⁵⁸ J.S.Mill, *Utylitaryzm*, s. 30.

¹⁵⁹ Ibidem, s. 32.

jakiś rodzaj sztuki lub dążenia, których nie traktuje się jako środka lecz jako idealny cel sam w sobie”¹⁶⁰.

Będąc naczelną zasadą systemu, Zasada Użyteczności musi być niezmienna, aby system był stabilny i spójny. Gdyby podrzędne zasady również takie były, utilitaryzm szybko stałby się przestarzały i nie potrafiłby rozwiązać etycznych problemów, jakie powstają wraz z rozwojem cywilizacji, kultury, postępem w nauce i technice. Dlatego Mill widzi rolę zasad pochodnych następująco: „Zasady pochodne w stosunku do zasady użyteczności – podobnie jak reguły każdego kunsztu praktycznego – mogą być doskonalone w nieskończoność i wszędzie tam, gdzie umysł ludzki postępuje naprzód, ich doskonalenie jest nieustanne”¹⁶¹. Zasady pochodne mają więc do spełnienia ważną rolę, jaką jest przystosowywanie systemu etycznego do szybko zmieniającej się rzeczywistości. Bezpośrednio odwołujemy się do zasady użyteczności tylko w następujących sytuacjach: gdy chcemy ustalić, czy działanie danego typu będzie w ogólności miało (nie)pożądane konsekwencje; w przypadku konfliktu między zasadami pochodnymi; w przypadku, gdy chodzi o wyjątek od obowiązującej zasady lub reguły postępowania¹⁶².

W związku z tym, jaką wagę przywiązuje utilitaryzm do konsekwencji czynów pojawił się też zarzut, iż sama zasada użyteczności nie może być ostatecznym kryterium etycznym ponieważ nie sprawdzi się w praktyce. Sprowadza się to do tego, iż człowiek „w chwili poprzedzającej działanie nie ma czasu na obliczenia i ważenia jego skutków dla szczęścia ogólnego”¹⁶³. Odpowiedzią Milla jest równie błyskotliwy argument, iż gdyby przed każdym czynem należało zająć się Biblią, zasad chrześcijaństwa również nie dałoby się zastosować. Istnieją, wypracowane przez pokolenia ludzkości reguły moralne, które stanowią wskazówki dotyczące etycznego postępowania, bardzo często zresztą w różnych systemach wskazówki te brzmią podobnie, np. nie należy zabijać, nie należy kraść itp. Utilitaryzm ten problem rozwiązuje poprzez przyjęcie zasady użyteczności oraz zasad pochodnych w stosunku do niej. Powyższy zarzut współcześnie nie jest używany, ponieważ większość odmian utilitaryzmu należy do utilitaryzmu pośredniego lub utilitaryzmu reguł, a nawet w koncepcji utilitaryzmu czynów nie chodzi o to, aby przed każdym czynem jednostkowo wykonywać wyczerpującą i żmudną kalkulację.

¹⁶⁰ J.S.Mill, *Autobiography*, s. 117.

¹⁶¹ J.S.Mill, *Utylitaryzm*, s. 33.

¹⁶² Patrz: D.P.Dryer, *Mill's Utilitarianism*, s. cviii-cx.

¹⁶³ J.S.Mill, *Utylitaryzm*, s. 32.

Spośród zarzutów, których Mill nie wymienia jednym z ważniejszych jest zarzut związany ze sposobem dowodzenia słuszności koncepcji utilitaryzmu. Maria Ossowska analizując rodzaje systemów etycznych, przy systemach o stylu dedukcyjnym, do których zalicza między innymi utilitaryzm robi następującą uwagę: „Tutaj miejsce czołowe wypada przyznać etykom zaczynającym od wyznaczania działaniu ludzkiemu jakiegoś ogólnego celu. W tym wyznaczaniu etyki te starają się być z reguły w zgodzie z tym, do czego ludzie faktycznie dążą, mniemając, że w ten sposób swój postulat naczelny wyprowadzają z doświadczenia. Aczkolwiek, jak dobrze wiadomo, nie ma tu bezpośredniego związku logicznego, skoro postulaty nie mogą wynikać ze zdań opisowych, trudno wątpić, że wskazanie na fakt, iż cel zalecony jest jednocześnie faktycznym celem ludzkiego działania, daje pierwszemu jakieś oparcie psychologiczne i gwarantuje systemowi jakiś społeczny rezonans”¹⁶⁴. Argument Ossowskiej jest wersją argumentu znanego pod nazwą gilotyny Hume’a i w wersji uproszczonej mówiącego, iż nie ma logicznego przejścia ze zdań opisowych do powinnościowych (*no „ought” from „is”*). Zarzut tego typu był wysuwany przeciwko Millowi wielokrotnie (również między innymi przez Moore’a) i często miał formę twierdzenia, że Mill błędnie próbuje dowodzić, iż z faktu, że coś jest pożądane wynika, że powinno to być pożądane. D.P. Dryer broni Milla następująco: „Mill nie utrzymuje, że cokolwiek jest pożądane winno być pożądane; mówi on raczej o jedynym dowodzie na to, że coś jest warte pożądania”¹⁶⁵. Słuszność powyższego zarzutu stoi jednak pod znakiem zapytania, jeśli weźmiemy pod uwagę zastrzeżenia Milla, co do możliwości przeprowadzenia dowodu w danej kwestii oraz rodzaju tego dowodu, jeśli już próbuje się jakiś przedstawić.

Podsumowując analizę koncepcji utilitaryzmu Milla należy podkreślić, że oprócz tego, co wspólne z innymi teoriami utilitarystycznymi miała ona cechy specyficzne, właściwe tylko dla tego autora. Niektóre z nich zostały zasymilowane przez kontynuatorów teorii utilitarystycznych. Nowością wprowadzoną przez Milla było jakościowe rozróżnienie przyjemności na wyższe i niższe, dość powszechnie w późniejszym utilitaryzmie zaakceptowane. Podobnie, włączenie do definicji moralności całego kręgu istot żywych zaowocowało rozwojem dyskusji na temat statusu moralnego zwierząt i pozostałych organizmów żywych. Specyficzne tylko dla utilitaryzmu Milla było natomiast twierdzenie, iż perfekcjonistyczne dążenie do wszechstronnego

¹⁶⁴ M.Ossowska, *Główne modele „systemów” etycznych*, w: *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983, s. 464-465.

¹⁶⁵ D.P. Dryer, *Mill’s Utilitarianism*, s. lxxix-lxxx.

samorozwoju jest wartością samą w sobie i stanowi niezbędny warunek postępu etycznego ludzkości. Swoistym nowatorstwem systemu Milla był też jego otwarty charakter. Otwartość ta polega na zdolności przystosowania się do zmian zachodzących w świecie bez jednoczesnego modyfikowania fundamentalnych założeń. Można to wyjaśnić odwołując się do głównych przyczyn. Pierwsza jest związana z tym, że pojęcia przyjemności i szczęścia można traktować jako niedomknięte pojęcia z rodzaju kwestionowalnych ze swej natury. Druga dotyczy tego, iż zasady pochodne w stosunku do naczelnej zasady użyteczności można modyfikować, przez co są zawsze przystosowane do zmieniającej się rzeczywistości. Niedomknięcie systemu przez Milla w powyższym znaczeniu jest jego atutem jeśli bierzemy pod uwagę praktyczną stronę etyki, czyli funkcjonowania zasad etycznych w życiu społeczno-politycznym. Dla Milla byłby to komplement, ponieważ jego ambicją było stworzyć koncepcję dobrze sprawdzającą się w życiu, natomiast odpieranie argumentów krytyków kwestionujących jej słuszność, czy drobiazgowo wyliczających błędy logiczne i metodologiczne było zadaniem ważnym lecz drugorzędnym.

3. Sztuka życia jako domena logiki i etyki praktycznej

a) Indukcyjno-empiryczna metoda Milla i jej zastosowanie do nauk moralnych i społecznych

Kanony indukcji sformułowane przez Milla stały się obowiązkowym punktem uniwersyteckich wykładów z logiki od 1843 roku, kiedy po raz pierwszy ukazał się *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*. J.S.Mill pracował nad tą książką od 1830 roku i od początku uważał ją za jedno ze swoich najważniejszych dzieł – nie pomylił się zbyt, gdyż współcześni przyjęli książkę entuzjastycznie i stała się ona obowiązującym podręcznikiem akademickim. W późniejszych latach, Mill w kolejnych wydaniach umieszczał drobne poprawki i uwagi, aby aktualizować treść. Już z końcem XIX wieku *System logiki* zaczął tracić na znaczeniu, co było związane z rozwojem logiki formalnej, w tym systemów logicznych wywodzących się z logiki matematycznej. Chociaż wiele z zagadnień przedstawionych przez Milla ma w dzisiejszych czasach wartość już tylko historyczną, znajdują się pomiędzy nimi takie, których sposób przedstawienia jest aktualny do dziś.

Jednym z takich zagadnień jest problem indukcji, zagadnienie *nota bene* wciąż obecne w filozofii, jak i metodologii nauk szczegółowych. Według teorii zwanej indukcją eliminacyjną Milla „indukcja jest procesem, z którego pomocą wnioskujemy, że to, co jest prawdziwe w odniesieniu do pewnych określonych indywiduów klasy, jest prawdziwe w odniesieniu do całej klasy, albo też, że to, co jest prawdziwe w pewnym czasie, będzie prawdziwe w podobnych okolicznościach w każdym czasie.” Tak pojęta indukcja „jest procesem wnioskowania; przechodzi ona od tego, co znane, do tego, co nieznane; i żadna operacja umysłu, która nie obejmuje wnioskowania, żaden proces, w którym to, co wydaje się konkluzją, nie jest szersze niż przesłanki, z jakich jest wysnuta, nie podpada pod to znaczenie tego terminu”¹⁶⁶. Mill założył, iż 1) indukcja opiera się na procesie obserwacji, 2) uprawomocnione jest wnioskowanie polegające na przechodzeniu od tego, co znane, do tego co nieznane, oraz 3) jeśli konkluzja nie jest szersza niż przesłanki, wnioskowanie nie jest indukcją.

¹⁶⁶ J.S.Mill, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, t. I, s.448-449.

Teza, iż droga do nauki zaczyna się od obserwacji faktów szczegółowych jest charakterystyczna dla empiryzmu, którego Mill był gorącym zwolennikiem, dzięki czemu można zaliczyć go do empirystów zarówno w kwestii poznania i źródeł wiedzy, jak i w kwestiach metodologii. W tym miejscu należy wytłumaczyć pewną niejasność, jak pojawia się zarówno przy lekturze *Systemu logiki*, jak i w opracowaniach dotyczących filozofii Milla. Zaprzeczał on, iżby przynależał do empirystów i tytułował siebie jako przedstawiciela Szkoły Doświadczenia (*the School of Experience*) lub też przydawał sobie nazwę *experientalist*, która nie ma odpowiednika w języku polskim. To odżegnanie się od tradycyjnego brytyjskiego empiryzmu tłumaczył Mill tym, iż u klasyków empiryzmu, m.in. Locke’a, Hume’a, Berkeleya jest zbyt dużo metafizyki w porównaniu do danych doświadczenia. Odrzucał wtórne i pierwotne jakości w rozumieniu Locke’a, immaterializm Berkeleya, nie cenił też sceptycyzmu Hume’a. W zamian chciał oprzeć się niemalże tylko i wyłącznie na danych doświadczenia, głosząc dość skrajną, ale w jego systemie koherentną tezę, iż każda nauka jest empiryczna zarówno z punktu widzenia metodologii, jak i epistemologii. Doświadczenie jest w związku z tym jednym z kluczowych elementów filozofii Milla, ponieważ według niego każda nauka składa się z uogólnień wywodzących się bezpośrednio z doświadczenia. Jak zauważył R.F. McRae, termin „doświadczenie” jest używane przez Milla w *Systemie logiki* w dwu znaczeniach. Pierwsze znaczenie odnosi się do obserwacji faktów szczegółowych, drugie natomiast do odczuwania wrażeń zmysłowych i uczuć lub też czegoś, co nazywa Mill stanami świadomości. Stąd McRae wyodrębnia dwa poziomy empiryzmu u Milla: jeden odnoszący się do tego, co jest przedmiotem obserwacji, a drugi, bardziej radykalny, bliski fenomenalizmowi – w którym doświadczenie zredukowane jest tylko do odczuwania wrażeń, uczuć i innych stanów świadomości¹⁶⁷.

Nie wdając się szczegółowo w spory dotyczące statusu empiryzmu, należy powiedzieć, iż jeśli przyjmiemy, że z punktu widzenia źródeł poznania teorie naukowe dzielą się na empirystyczne (wywodzące wszelką wiedzę z doświadczenia) oraz apriorystyczne (przyjmujące niektóre twierdzenia ze pewne, bez odwoływania się do empirystycznych uzasadnień), należy Milla zaliczyć do empirystów. Można Milla nazwać empirystą genetycznym, aby wskazać na to, iż uważał, że człowiek nie dysponuje żadnymi ideami wrodzonymi, tylko czerpie wiedzę z doświadczenia. Jest też Mill uznawany za skrajnego aposteriorystę, ponieważ zakłada, iż wszelka wiedza składa

¹⁶⁷ R.F. McRae, *Introduction*, w: *Collected Works of John Stuart Mill*, t. VII: *System of Logic**, Toronto-London 1973, s. xxii-xxiii.

się z twierdzeń zbudowanych przy pomocy indukcji, który to proces jest oparty na obserwacji faktów szczegółowych¹⁶⁸.

Przy okazji rozważań o sylogizmach podaje Mill swoją receptę na zdobywanie wiedzy pewnej: „Wszelkie wnioskowanie przechodzi od szczegółów do szczegółów; zdania ogólne to tylko po prostu spisy takich wnioskowań, już dokonanych, i krótkie formuły, służące do dalszych wniosków; co za tym idzie, przesłanka ogólna sylogizmu jest formułą tego rodzaju; i konkluzja nie jest wnioskiem, wyprowadzonym z tej formuły, lecz wnioskiem wyprowadzonym *zgodnie* z tą formułą; rzeczywistym zaś logicznym poprzednikiem, czyli przesłanką, są fakty szczegółowe, z których zdanie ogólne zostało wyprowadzone w drodze indukcji”¹⁶⁹. Sposoby wyprowadzania wniosków z przesłanek ujął Mill w słynne kanony indukcji (zgodności, różnicy, zgodności i różnicy, zmian towarzyszących, reszt), które były przepisami, w jaki sposób przeprowadzać rozumowania indukcyjne. Ilość kanonów oraz ich nazwy wynikają ze sposobu przeprowadzania analizy, a także możliwych konfiguracji podobieństw i różnic pomiędzy indywidualnymi faktami.

Według Milla uprawomocnieniem indukcji jest jednorodność biegu zdarzeń w naturze. Zasada jednostajności przyrody, stanowiąca podstawę dla indukcji jest „założeniem dotyczącym biegu zdarzeń w naturze i porządku wszechświata; a mianowicie zakłada ona, że są w naturze takie rzeczy, jak przypadki podobne; że to, co się zdarzyło raz, zdarzy się znowu, gdy okoliczności będą w dostatecznym stopniu podobne, i nie tylko raz znowu, lecz tak często, jak powracają te same okoliczności”¹⁷⁰. Obok problemu usprawiedliwienia indukcji podjął też Mill wiążący się z tym problem przyczynowości. Przez przyczynę rozumiał on „poprzednik albo zespół poprzedników, po którym dane zjawisko następuje niezmiennie i bezwarunkowo”¹⁷¹. Rozstrzygnięcie tych dwu kwestii byłoby wystarczające do podniesienia procesu indukcji do rangi podstawowej metody poszukiwania odpowiedzi na wszystkie pytania związane ze zjawiskami występującymi w świecie. Na pozór wydaje się to proste: znając przyczyny pewnych faktów i podpierając się zasadą jednostajności przyrody, wnioskujemy na ich podstawie o innych, do tej pory nieznanych. Jednak z punktu widzenia logiki, zasada jednostajności przyrody nie może być uzasadnieniem procedur indukcji, ponieważ sama jest indukcyjnym uogólnieniem, przez co podpada pod zarzut błędnego koła.

¹⁶⁸ Por. J. Woleński, *Epistemologia*, PWN, Warszawa 2005, s. 421.

¹⁶⁹ J.S. Mill, *System logiki*, t.I, s. 299.

¹⁷⁰ Ibidem, s. 476-477.

¹⁷¹ Ibidem, s. 526.

Drugi zarzut dotyczy samego procesu indukcyjnego. Jak zauważył J. Woleński „stosowanie millowskich metod opiera się na założeniu, iż liczba okoliczności towarzyszących zjawisku będącemu przedmiotem badania indukcyjnego jest skończona. Przy pojęciu, że liczba ta jest nieskończona, kanony stają się przepisami indukcji enumeracyjnej. Praktycznie rzecz biorąc, podobna sytuacja zachodzi w przypadku, gdy liczba okoliczności towarzyszących jest bardzo duża, chociaż skończona. W takich przypadkach rejestracja wszystkich konfiguracji poprzedników i następników oraz zachodzących między nimi podobieństw i różnic jest niewykonalna”¹⁷². Wynika z tego wniosek, iż metoda Milla jest prawomocna, kiedy zachodzi jeden z następujących warunków: po pierwsze, nie rejestrujemy wszelkich możliwych konfiguracji, lecz tylko te, które wydają się istotne – w praktyce, te, w których pomiędzy poprzednikami a następnikami zachodzi związek uznany przez nas za istotny. Prowadzi to do sytuacji, gdzie nie odwołujemy się do doświadczenia samego, lecz przyjmujemy uprzednie założenia. Sama obserwacja pozwala dostrzec, jakie konfiguracje zachodzą, ale musimy któreś wybrać – i wybór ten dokonywany jest nie na podstawie obserwacji. Ta konkluzja faktycznie podważa bezwzględność empiryzmu Milla, ponieważ pokazuje, iż w praktyce nie istnieje coś takiego jak czyste, nieskażone apriorycznymi przesłankami doświadczenie. Należy też dodać, iż z logicznego punktu widzenia indukcja enumeracyjna nie jest wnioskowaniem pewnym, lecz gwarantującym tylko prawdopodobieństwo wniosku. Drugi warunek, na mocy którego metoda Milla byłaby prawomocna, to warunek skończonej liczby okoliczności towarzyszących – wtedy metoda jest niezawodna. Ale to z kolei sprawia, iż mówimy o indukcji zupełnej, której Mill nie uważał w ogóle za indukcję, gdyż według niego metoda ta nie wносила niczego nowego do dotychczasowej wiedzy.

Według Milla jedynie indukcja, w której wnioskujemy z faktów znanych o nieznanym jest godna miana metody poszerzającej ludzką wiedzę. Z tego punktu widzenia, wnioskowania dedukcyjne składające się ze zdań analitycznych nie mogłyby być uznane za przyczyniające się do postępu w nauce. Jednak Mill był zupełnie odmiennego zdania – uważał, iż faktycznie dedukcje są jedynie zamaskowanymi indukcjami, a aksjomaty należą do prawd doświadczalnych i opierają się na danych oczywistych¹⁷³. Dla Milla nauki dedukcyjne także mają doświadczone uzasadnienia twierdzeń. Aksjomaty są w tej koncepcji „tylko jedna klasa, klasą najbardziej

¹⁷² R. Ludwikowski, J. Woleński, *J.S. Mill*, s. 67.

¹⁷³ Por. J.S. Mill, *System logiki*, t.I, s. 390-391.

uniwersalną, wniosków indukcyjnych z doświadczenia; [...] są to najprostsze i najłatwiejsze przypadki uogólnienia, opartego na faktach, jakie nam dają nasze zmysły czy też nasza świadomość wewnętrzna”¹⁷⁴. Postulat empiryczności, rozumianej jako zgodności z doświadczeniem, stosował Mill konsekwentnie nawet przy określaniu, jakiego rodzaju powinny być hipotezy pojawiające się w nauce. Otóż, winny „odnosić się do czegoś, co ma realne istnienie (jako że nie może być nauki, która by dotyczyła rzeczy nie istniejących)”¹⁷⁵. Ten postulat, skierowany przeciwko wszelkiej maści apriorycznym koncepcjom metafizycznym, być może zasługiwałby na miano rewolucyjnego w dobie filozofii scholastycznej, ale już nawet w XIX wieku brzmiał trochę nieporadnie, jak na regułę metodologiczną. W późniejszych czasach wielu filozofów, w tym K. Popper podkreślało, iż niezbędnym warunkiem istotnego postępu w nauce jest stawianie śmiałych hipotez, a to oznacza, iż nie ograniczamy się tylko do rzeczy nam już znanych jako realnie istniejące.

Ponieważ indukcja jest metodą, która dobrze sprawdza się w badaniu przyrody, wydaje się, iż jej zastosowanie ogranicza się w dużej mierze do nauk przyrodniczych. Mill jednak potraktował ją jako uniwersalną metodę badawczą, możliwą do zastosowania także w naukach moralnych i społecznych. Rozważając tę kwestię Mill zaczął od tego, iż należy „zbadać, czy nauki moralne istnieją, lub czy mogą istnieć” oraz „do jakiego stopnia doskonałości jest możliwe je doprowadzić”¹⁷⁶. Innymi słowy należy zbadać, czy „działania istot ludzkich, podobnie jak wszelkie inne zdarzenia w naturze, podlegają niezmiennym prawom? Czy rzeczywiście istnieje stałość powiązania przyczynowego w ich dziedzinie, która jest podstawą wszelkiej naukowej teorii zjawisk, jakie następują po sobie kolejno?”¹⁷⁷. Prawidłowości występujące w działaniach ludzkich wywodzi Mill z koncepcji, według niego błędnie zwanej koniecznością filozoficzną. Mówi ona o tym, iż jeśli dane są motywy znajdujące się w świadomości jednostki, a także jeśli znamy charakter i skłonności tej jednostki, możemy wywnioskować, w jaki sposób będzie ona działać. Możliwość przewidzenia zachowań jednostek, zdaje się stąd być podobna do przewidywania innych, fizycznych zdarzeń w świecie. Wynika z tego koncepcja przyczynowości mówiąca o tym, iż każde zdarzenie w świecie ma swoją przyczynę, i co jest tego konsekwencją – jeśli znamy przyczyny, możemy wnioskować o przyszłych skutkach, zanim się wydarzą.

¹⁷⁴ Ibidem, s. 392.

¹⁷⁵ Ibidem, s. 354.

¹⁷⁶ J.S. Mill, *System logiki*, t.II, s. 536.

¹⁷⁷ Ibidem, s. 536-537.

Równocześnie przyjmował Mill do wiadomości, iż nauki z gatunku społecznych i moralnych nie mogą być naukami ścisłymi, w sensie bezwzględnej pewności rezultatów. Nie dlatego, iż z natury nie mogą takie być, lecz dlatego, że ustalając w nich związki przyczynowo-skutkowe trudno z zupełną ścisłością ustalić rzeczywiste prawidłowości pochodne. Poza tym, przyznawał, iż „Działania jednostek nie dadzą się przewidywać z naukową ścisłością, choćby tylko dlatego, że nie możemy przewidzieć całokształtu warunków, w jakich te jednostki będą postawione”¹⁷⁸. Możliwe jest jednak stworzenie nauki, która będzie należała do grona moralnych i społecznych, a równocześnie będzie nauką ścisłą. Taką nauką, według Milla miała być etologia – nauka o tworzeniu charakteru (od greckiego *ethos*), czyli ścisła nauka o naturze ludzkiej. Tworząc termin i określając problematykę nowej nauki, zastrzega Mill, iż jest to dopiero projekt, wymagający dopracowania w szczegółach w przyszłości. W początkowej fazie termin „etologia” ma służyć „jako nazwa dla późniejszej nauki, która ustala, jaki rodzaj charakteru powstaje zgodnie z tymi ogólnymi prawami przy pewnym określonym zbiorze okoliczności fizycznych i moralnych. Zgodnie z tą definicją etologia jest nauką, która odpowiada sztuce wychowania, w najogólniejszym znaczeniu tego terminu, jakie obejmuje kształtowanie zarówno charakteru narodowego, zbiorowego, jak też indywidualnego”¹⁷⁹. Mówiąc o zgodności z ogólnymi prawami, ma na myśli Mill prawa dotyczące umysłu, który rozumie jako „to, co doznaje przeżyć”¹⁸⁰.

Tak pojęta etologia miała być nauką ścisłą, w tym znaczeniu, iż jej twierdzenia nie byłyby empirycznymi uogólnieniami, tylko raczej rozumowaniami typu dedukcyjnego (cały czas pamiętając o tym, iż jest to dedukcja w rozumieniu millowskim, czyli rozumowanie u podstaw oparte na indukcji). Materiału do rozumowań dostarczałyby np. psychologia, która z punktu widzenia metodologii jest nauką opartą na obserwacji i eksperymencie. W tym kontekście psychologia stwierdza prawa rządzące umysłem, a etologia miałaby badać działanie tych praw w złożonych zestawieniach okoliczności. Chociaż dla Milla etologia jest systemem wniosków wyprowadzonych z psychologii, można sądzić, iż podobną rolę w stosunku do tego typu nauki spełniałyby inne nauki społeczne, w tym socjologia stworzona przez A.Comte’a w zbliżonym czasie, gdy Mill pisał o etologii. Bardzo możliwe, iż to właśnie pisma

¹⁷⁸ Ibidem, s. 553.

¹⁷⁹ Ibidem, s. 584.

¹⁸⁰ Por. ibidem, s. 556. Można też przetłumaczyć jako „to, co odczuwa”, gdyż w oryginale jest: *If the word mind means anything, it means that which feels*. J.S. Mill, w: *Collected Works of John Stuart Mill*, t. VIII, s. 849.

Comte'a, które Mill bardzo dobrze znał stały się przyczynkiem do ambicji Milla, aby stworzyć ścisłą naukę o naturze ludzkiej.

Aby uwypuklić, dlaczego indukcja jest właściwą metodą badawczą wszelkich zjawisk moralnych i społecznych Mill analizuje metody stosowane przy opisywaniu praw dotyczących zjawisk społecznych. Dwie z nich uznaje za błędne – są to: metoda eksperymentalna, nazywana też chemiczną oraz abstrakcyjna, nazywana geometryczną. Metoda eksperymentalna, zwana jest przez Milla chemiczną dlatego, że polega na wyciąganiu wniosków na podstawie eksperymentów aranżowanych, jak eksperymenty przeprowadzane w laboratoriach chemicznych. Pierwszą trudnością tej metody jest, że w praktyce niemożliwe jest zaaranżowanie eksperymentu na dużą skalę społeczną – a tego wymagałoby badanie natury ludzkiej jako takiej. Kolejna trudność polega na tym, że gdyby nawet udało się takie eksperymenty zorganizować, wyniki byłyby niekonkluzywne „zarówno dlatego, że niepodobna ustalić i zauważyć wszystkich faktów w każdym poszczególnym przypadku, jak i dlatego, że (wobec tego, iż te fakty są w stanie ciągłej zmiany) pewne istotne okoliczności przestawałyby zawsze być te same, nim upłynie czas wystarczający do tego, iżby ustalić wynik eksperymentu”¹⁸¹. Toteż stosowanie w tym przypadku któregośkolwiek z kanonów indukcji nie skutkowałoby uzyskaniem pewnych, ani nawet prawdopodobnych wyników. Przykładem zastosowania metody chemicznej była według Milla teoria T.Macaulaya, intelektualnego adwersarza Jamesa Milla.

Błąd geometrycznej teorii społeczeństwa polega na tym, że budowana jest na wzór dedukcyjnego modelu rozumowania, w którym każde zjawisko jest wynikiem „działania jednej siły, jednej pojedynczej własności natury ludzkiej”¹⁸². Nawet jeśli zjawisko ma przed sobą szereg przyczyn, ostateczna przyczyna jest zawsze jedna. Do filozofów stosujących tę metodę myślenia zaliczył Mill Hobbesa, który według niego oparł swoją filozofię polityczną na motywie strachu – a ponieważ ta jedna przyczyna nie była wystarczająca, musiał Hobbes ją podeprzeć fikcją pierwotnej umowy społecznej. Nie tylko Hobbes był przez Milla krytycznie analizowany pod kątem błędów metodologicznych – również w tym gronie znalazł się J.Bentham. Filozofię Benthama, a także swojego ojca, Jamesa Milla uznał John Stuart za typowy przykład metody geometrycznej, ponieważ opiera ona wszelkie działania ludzkie na motywie interesu (*interest*) i niczym więcej. Dla Milla taka metoda jest zbyt uboga i

¹⁸¹ J.S.Mill, *System logiki*, t.II, s. 601.

¹⁸² Ibidem, s. 613.

upraszczająca wyjaśnianie zjawisk społecznych. „Zjawiska społeczne nie zależą, w rzeczach istotnych, od jakiegoś jednego czynnika czy też prawa natury ludzkiej, przy nieznaczących modyfikacjach pod wpływem innych czynników. Ogół cech natury ludzkiej wpływa na te zjawiska; i nie ma ani jednej cechy, która by na nie wpływała w małym stopniu. Nie ma ani jednej cechy, której usunięcie albo jakaś znaczna zmiana nie wpłynęłaby w sposób istotny na cały obraz społeczeństwa i nie zmieniła w mniejszym lub większym stopniu w sposób ogólny następstw zjawisk społecznych”¹⁸³.

Etologia w zamierzeniu Milla miała być nauką dedukcyjną, ale nie mogła to być dedukcja tego samego typu, co w metodzie geometrycznej, czyli oparta na jednej przesłance. Właściwa metoda powinna posługiwać się dedukcją opartą na wielu pierwotnych przesłankach – w takim rozumowaniu dedukcyjnym każdy skutek jest rozumiany jako łączny wynik działania wielu przyczyn. Taką właśnie metodą jest według Milla konkretnie (*concrete*) dedukcyjna metoda przyrodnicza. Powinno się ją stosować także w naukach społecznych, ze względu na to, że zjawiska społeczne pod względem okoliczności badawczych przypominają zjawiska przyrodnicze. „Skutek, powstały w zjawiskach społecznych pod wpływem jakiegoś złożonego zbioru okoliczności, równy jest dokładnie sumie skutków tych okoliczności, wziętych z osobna i złożoność nie powstaje wskutek liczby samych praw, która bynajmniej nie jest szczególnie wielka, lecz wskutek niezwykle wielkiej liczby i różnorodności danych czy też elementów – czynników sprawczych, które współdziałają w tworzeniu skutku zgodnie z tą małą ilością praw. Nauka o społeczeństwie więc [...] jest nauką dedukcyjną; wprowadzicie nie na wzór geometrii, lecz na wzór bardziej złożonych nauk przyrodniczych”¹⁸⁴. Mill nadał nazwę tej metodzie dedukcyjnej „konkretna”, dla odróżnienia jej od dedukcji geometrycznej. Tłumaczy to tym, iż pewność konkretnej metody dedukcyjnej daje zgodność wyników wnioskowania z wynikami obserwacji *a posteriori*, podczas gdy w geometrycznej metodzie dedukcyjnej pewność wniosków miała opierać się na samym apriorycznym rozumowaniu.

Nauki społeczne mogą posługiwać się dedukcją bezpośrednią (*direct*), jak i dedukcją odwrotną (*inverse*). O ile w dedukcji bezpośredniej wyprowadzamy konkluzje drogą rozumowania, a następnie sprawdzamy je za pomocą obserwacji, o tyle w dedukcji odwrotnej „zdobywamy te konkluzje prowizorycznie ze swego doświadczenia, a następnie wiążemy je z zasadami, dotyczącymi natury ludzkiej,

¹⁸³ Ibidem, s. 622.

¹⁸⁴ Ibidem, s. 623.

rozumowaniami apriorycznymi, które w ten sposób są rzeczywistą weryfikacją”¹⁸⁵. Mill uważa, że co do zasady w naukach społecznych stosuje się dedukcję bezpośrednią, natomiast odwrotną tylko w określonym rodzaju badań socjologicznych; podkreśla on, iż Comte nie ma racji przypisując dedukcji odwrotnej prymat w metodologii nauk społecznych. Dwie wersje naukowego poznania Mill łączy z założeniem, iż istnieją dwa rodzaje socjologicznego badania. W pierwszym rodzaju chodzi o to, aby wykazać, jaki skutek następuje po danej przyczynie, przy pewnym ogólnym zespole okoliczności społecznych – do tego typu badań stosuje się dedukcję bezpośrednią (cały czas pamiętając, iż dla Milla jest to proces u podstaw oparty na wnioskowaniu indukcyjnym). Aby dać obraz, jakie kwestie można w ten sposób poddać badaniu, Mill wylicza przykładowe zagadnienia: jaki byłby skutek wprowadzenia lub zniesienia praw zbożowych, zniesienia monarchii, wprowadzenia powszechnego głosowania przy obecnym stanie cywilizacji.

Drugi rodzaj badania dotyczy tego, jakie prawa wyznaczają ogólny zespół okoliczności społecznych – do tego typu badań stosuje się metodę dedukcji odwrotnej, zwaną metodą historyczną. „W tym drugim badaniu zagadnienie dotyczy nie tego, jaki będzie skutek danej przyczyny w pewnym określonym stanie społeczeństwa, lecz tego, jakie są przyczyny, które wywołują stany społeczeństwa w ogóle, oraz te zdarzenia, które je charakteryzują. Na rozwiązaniu tego zagadnienia polega ogólna nauka o społeczeństwie”¹⁸⁶. Według Milla podstawowym zadaniem nauk społecznych jest znalezienie praw, zgodnie z którymi kształtują się i następują po sobie poszczególne stany społeczeństwa¹⁸⁷. Uważa on, iż przy analizie praw decydujących o rozwoju społeczeństw nieuchronnie pojawia się zagadnienie postępu, w znaczeniu postępowości człowieka i społeczeństwa. Tak więc do badania praw związanych z postępem ludzkości najodpowiedniejsza jest metoda historyczna, czyli dedukcja odwrotna. Znamienny jest sposób, w jaki Mill wprowadza do swoich rozważań zagadnienie postępu, rozumianego jako postęp społeczny i moralny, wynikający z możliwości kształtowania natury ludzkiej. O tym, jak duże znaczenie przywiązuje do tej kwestii, świadczą słowa Milla: „Stąd zjawia się wielkie i zagmatwane zagadnienie, dotyczące postępowości człowieka i społeczeństwa: idea, jaka tkwi w każdym słusznym ujęciu

¹⁸⁵ Ibidem, s. 626.

¹⁸⁶ Ibidem, s. 648.

¹⁸⁷ Mill rozumie pojęcie „stanu społeczeństwa” jako splot warunków decydujących o tym, że w danym społeczeństwie i w konkretnym okresie czasu społeczeństwo wygląda i funkcjonuje w taki właśnie, a nie inny sposób.

zjawisk społecznych, jako przedmiotu nauki”¹⁸⁸. Mimo, iż jest to jedno z apriorycznych założeń, których nawet Millowi nie udało się uniknąć, chce on sprawić wrażenie, że twierdzenie dotyczące możliwości postępu jest twierdzeniem empirycznie możliwym do zweryfikowania oraz wywodzącym się bezpośrednio z doświadczenia. Konsekwencją tego założenia, jest z kolei umieszczenie w systemie etycznym tezy o tym, iż postęp jest czymś dobrym, ponieważ prowadzi do realizacji wartości najwyższej cenionych.

Starając się rzeczowo trzymać analizy metod badawczych, zastrzega Mill, że słowa „postęp” oraz „postępowość” nie są dla niego synonimami doskonalenia, tłumacząc jednocześnie, iż możliwe jest „pomyśleć, że prawa ludzkiej natury mogłyby wyznaczać czy też nawet wyznaczać w sposób konieczny pewien szereg zmian w człowieku i społeczeństwie, które mogłyby nie być w każdym przypadku czy też nie w całości udoskonaleniami”¹⁸⁹. Dostrzega zatem Mill dwukierunkowość założenia o zmienności i modyfikowalności natury ludzkiej – jeśli możliwa jest zmiana, to może być ona zmianą zarówno na lepsze, jak i na gorsze. Po zasygnalizowaniu tego, iż jest świadomy logicznych konsekwencji takiego założenia, Mill nie pozostaje jednak neutralnie obojętnym badaczem, tylko wprost opowiada się, którą opcję uznał za słuszną. Wskazują na to słowa: „Jest istotnie moim przeświadczeniem, że ogólną tendencją jest tendencja do doskonalenia i że będzie ona trwała poza wyjątkami czasowymi i wynikającymi z pewnych okoliczności: jest to tendencja ku stanowi lepszemu i bardziej szczęśliwemu”¹⁹⁰. Obwarowanie założenia o możliwości postępu rozumianego jako zmiany na lepsze wyjątkami dotyczącymi pewnych okresów czasu i okoliczności stanowiło nie tylko o tym, że optymizm Milla przestawał być optymizmem utopii, ale też i o tym, że do niektórych społeczeństw, czy pewnych okresów w ich rozwoju idea postępu nie znajdowała zastosowania – takie społeczeństwa były przez Milla określane barbarzyńskimi, w odróżnieniu od cywilizowanych, mogących korzystać z dobrodziejstwa progresywności.

Przyjmując założenie, że możliwe jest stworzenie nauki badającej prawidłowości rozwoju dziejów ludzkich oraz odkrywającej prawa rządzące postępem ludzkości zbliża się Mill do A.Comte’a i jego znanego podziału na trzy fazy historii ludzkości: teologiczną, metafizyczną i pozytywną i przyznaje, że co do zasady zgadza

¹⁸⁸ J.S.Mill, *System logiki...*, t.II, s. 650.

¹⁸⁹ Ibidem, s. 652.

¹⁹⁰ Ibidem, s. 652.

się z tym opisem. Różną od Comte'a ma natomiast koncepcję wyjaśniania przyczyn zachodzących zjawisk oraz metodologię. Mill przyznaje, że proces obserwacji i porównywania zmian społecznych jest niezwykle trudny, dlatego przed rozpoczęciem takiego badania należy skupić się na znalezieniu jednego elementu w złożonej rzeczywistości społecznej, który przeważałby nad innymi jako czynnik pierwotny zmian społecznych. Element ten wyprowadza Mill z danych historii oraz danych dotyczących natury ludzkiej, nazywając go stanem zdolności spekulatywnych rodzaju ludzkiego. Do stanu zdolności spekulatywnych należy nie tylko aktualna wiedza i aktywność intelektualna podejmowana w kierunku jej zdobywania, ale też i ludzkie przeświadczenia oraz wierzenia. Mimo tego, iż spekulacja intelektualna jest aktywnością rzadko podejmowaną przez poszczególne, wyjątkowe z tego powodu, jednostki, to sam w sobie ten czynnik socjologiczny „jest główną przyczyną, wyznaczającą postęp społeczny; wszelkie bowiem inne dyspozycje naszej natury, jakie przyczyniają się do tego postępu, zależą od tego czynnika, gdy chodzi o środki do tego, by mogły one wziąć swój udział w tym postępie”¹⁹¹.

Czynnik intelektualny, zdobywania wiedzy i poszerzania kultury umysłowej jest u Milla nie tylko czynnikiem kształtującym charakter człowieka, ale też i czynnikiem istotnym w postępie moralnym pojedynczego człowieka, jak i całych społeczeństw. Dla Milla „stan spekulatywnych władz umysłu, charakter twierdzeń, jakie uznaje intelekt, w istotny sposób wyznacza to, jaki jest moralny i polityczny stan społeczności”¹⁹². Zgodnie z koncepcją przyczynowości, którą uznawał Mill, o stanie społeczeństwa decydują działania ludzi, które z kolei są „łącznym wynikiem praw ogólnych i okoliczności dotyczących natury ludzkiej oraz własnych szczególnych charakterów ludzi. Te zaś charaktery z kolei są konsekwencją okoliczności naturalnych i sztucznie powstałych, jakie się składały na wychowanie ludzi, przy czym do tych okoliczności trzeba zaliczyć własne ich wysiłki”¹⁹³. W koncepcji Milla pojedynczy człowiek może zrobić bardzo wiele, nawet zmienić bieg dziejów, jeśli jest wyjątkową jednostką. W zasadzie, Mill przyznaje, iż wielkie rzeczy mogą robić tylko wybitne, genialne jednostki, i w dużej mierze, właśnie one decydują o postępie w społeczeństwie. Kłopot z prawami rządzącymi postępowaniem w dziejach polega jednak na tym, że o ile spekulatywnie można odkryć ich porządek i strukturę, ustalić jakie przyczyny powodują

¹⁹¹ Ibidem, s. 671.

¹⁹² Ibidem, s. 672.

¹⁹³ Ibidem, s. 679.

jakie skutki oraz, które okoliczności decydują o tym, że następują zmiany społeczne – to niepodobna stworzyć reguły pozwalającej naszą eksplanacyjną wiedzę praktycznie wcielić w życie. Zdawał sobie z tego sprawę Mill, z nostalgią przyznając, iż nie możemy przewidzieć, kiedy w przyszłości pojawi się wielki człowiek; niemniej jednak nie oznacza to, iż empiryczne uogólnienia dotyczące biegu przeszłych dziejów są nieadekwatne w stosunku do przyszłych. Pewne prawidłowości pozostają niezmiennie i można je uchwycić, jeśli zrobi się wystarczającą ilość obserwacji i wnioskowań. Dlatego możliwe jest stworzenie nauk moralnych i społecznych opartych na empirycznej podstawie. Mill tego nie zrobił, ale też i nie zapowiadał niczego więcej, niż wykazanie, że zjawiska moralne i społeczne nie są wyjątkami w stosunku do ogólnej prawidłowości biegu natury.

b) Etyka jako *philosophia prima* sztuki życia: poszukiwanie zasad będących ostateczną podstawą moralności

Koncepcję sztuki życia (*Art of Life*) przedstawił Mill w ostatnim rozdziale *Systemu Logiki* (1843), monumentalnego dzieła, którego stworzenie zajęło autorowi około 10 lat. W ostatnim rozdziale naszkicował schemat relacji pomiędzy nauką, a dyscyplinami praktycznymi, które zakwalifikował pod szyldem sztuki, w tym między innymi moralnością, nazywaną przez niego też etyką praktyczną. Na wstępie Mill wyjaśnia, iż używa słowa *sztuka* w jego starszym i mniej popularnym znaczeniu – jako zbioru reguł i przepisów dotyczących różnych dziedzin życia. W tym sensie „etyka czy też moralność jest właściwie częścią sztuki, która odpowiada naukom o naturze ludzkiej i o społeczeństwie”¹⁹⁴. Dla nauki właściwy jest język twierdzeń, czyli tryb indykatywny, dla sztuki zaś język reguł wyrażany przy pomocy trybu imperatywnego. Skoro moralność, czy etyka praktyczna jest częścią sztuki, zatem jej metoda musi być zgodna z metodą obowiązującą w dziedzinie sztuki. Reguły obecne w danej dziedzinie sztuki są wskazówkami, które kierują, a przynajmniej powinny kierować postępowaniem ludzi. Dziedziny sztuki zawierają zatem przepisy, które mówią ludziom, jak postępować w danych sytuacjach, aby uzyskać pożądany rezultat. Pozostaje jeszcze odpowiedzieć na pytanie, na jakiej podstawie tworzone są poszczególne reguły.

W koncepcji Milla tworzenie reguł danej dziedziny sztuki musi wynikać z twierdzeń nauki – sztuka nie tworzy swoich reguł *ex nihilo*, lecz w tym zadaniu opiera się na osiągnięciach nauki. Mill następująco opisuje w jakiej relacji pozostają reguły sztuki do koncepcji nauki: „Sztuka stawia sobie cel, jaki ma osiągnąć, określa ten cel i przekazuje go nauce. Nauka go przyjmuje, rozważa go jako zjawisko czy też skutek, który ma być poddany badaniu, i rozważywszy przyczyny i warunki, oddaje z powrotem sztuce łącznie z twierdzeniem dotyczącym zestawienia okoliczności, dzięki któremu ten cel może być osiągnięty. Tak więc sztuka bada te zestawienia okoliczności i zależnie od tego, czy jakieś z nich są, czy też nie są w mocy ludzkiej, orzeka, że cel jest osiągalny albo że nie jest. Jedyną więc spośród przesłanek, jakich dostarcza sztuka,

¹⁹⁴ J.S.Mill, *System logiki*, t.II, s. 697-698.

jest pierwotna przesłanka większa, która stwierdza, że osiągnięcie danego celu jest pożądane. Tak więc nauka wypożycza sztuce twierdzenia (osiągnięte przez szereg wniosków indukcyjnych i dedukcyjnych), że dokonanie pewnych działań doprowadzi do celu. Z tych przesłanek sztuka wyprowadza konkluzję, że pożądaną jest rzeczą dokonać tych działań i, ustalając, że to jest osiągalne w praktyce, zamienia twierdzenie na regułę czy też wskazanie”¹⁹⁵.

Sztuka życia u Milla jest systemem teorii oceniającym ludzkie postępowanie oraz ludzkie wytwory. System ten składa się z trzech dziedzin: moralności, określającej co jest słuszne, roztropności określającej co jest korzystne i estetyki określającej, co jest piękne¹⁹⁶. W interpretacji A. Ryana moralność u Milla dotyczy relacji społecznych, wchodzenia w interakcje z ludźmi. Zawiera ona reguły mówiące, co robić, aby nie skrzywdzić innych, dlatego w eseju *Bentham*¹⁹⁷ Mill twierdzi, iż jest ona ze swej istoty skoncentrowana na tej stronie życia, gdzie w grę wchodzi sprzeczne interesy. Z kolei roztropność dotyczy dobra podmiotu, jego własnego szczęścia i nieszczęścia – reguły roztropności mówią, co robić, by uczynić siebie szczęśliwym. Estetyka jest bezpośrednio związana z percepcją, nie zawiera reguł dających wskazówkę, jak osiągnąć dobro danego rodzaju, raczej ocenia jakość podziwianego dobra. Ryan przyznaje, że „jest wiele problemów z tego typu oceną, ale jedyna rzecz, jaką należy powiedzieć, to podkreślenie, iż moralność jest czymś różnym zarówno od roztropności, jak od estetyki. Z punktu widzenia logiki moralność wyraża się tak, jak prawo, nie tak jak roztropność czy estetyka. Jej przedmiot jest inny niż w przypadku roztropności, a nawet jeśli bywa ten sam co estetyki, i tak te dwa rodzaje ocen są bardzo różne. Estetyka jest krytyczna i kwestionująca, moralność koncentruje się na tworzeniu przestrzeni, w obrębie której mogą kwitnąć estetyczne i osobowe ideały i w obrębie której ludzie mogą podążać za własnym dobrem”¹⁹⁸.

Można zaryzykować twierdzenie, że nieprzypadkowo moralność wymieniona jest na pierwszym miejscu elementów sztuki życia – jest to związane z tym, że daje wskazówki ludziom, jakie postępowanie uznawane jest za słuszne. Sugeruje to odpowiednią hierarchię ważności, według której najpierw ocenia się postępowanie z punktu widzenia słuszności, sprawdzając, czy nie było ono krzywdzące w stosunku do

¹⁹⁵ J.S. Mill, *System logiki*, t.II, s. 699-700.

¹⁹⁶ Por. ibidem, s. 707.

¹⁹⁷ J.S. Mill, *Bentham*, w: *Utilitarianism and other Essays*, (ed.) A. Ryan, Penguin Books, Harmondsworth 1987.

¹⁹⁸ A. Ryan, *John Stuart Mill's Art of Living*, w: *J.S. Mill On Liberty in Focus*, (ed.) J. Gray, G.W. Smith, Routledge, London and NY 1991, s. 164-165.

innych ludzi, w następnej zaś kolejności z punktu widzenia korzyści, rozumianej jako własne indywidualne dobro. Estetyka zaś wymieniana jest na końcu, ponieważ jeśli chodzi o postępowanie ludzkie jej ocena brana jest pod uwagę na końcu, aczkolwiek estetyka też ma swoje znaczenie w dziedzinie kształtowania charakteru ludzkiego, gdyż według Milla czyni go szlachetniejszym i wrażliwszym.

Sztuka określa pierwotną przesłankę mówiącą o tym, że dany cel jest pożądany, ale podstawą każdej reguły pochodnej jest odpowiednie twierdzenie nauki. Pierwotna przesłanka jest zatem u swych podstaw założeniem metafizycznym określającym cele danych dziedzin sztuki jako dobre i przez to, godne pożądania. Mill podkreśla, że w przypadku każdej ze sztuk „definicja samego tego celu należy wyłącznie do odpowiedniej sztuki i stanowi właściwą jej dziedzinę. Każda sztuka ma jedną pierwszą zasadę, czy też przesłankę większą ogólną, której nie zapożycza od nauki; tę mianowicie, która wskazuje to, do czego zmierza, i która stwierdza, że to jest przedmiot godny pożądania”¹⁹⁹. Reguły sztuki są wskazówkami, jak postępować, aby osiągnąć pożądany cel, ale nie należy zapominać, iż zostały one stworzone na podstawie zasad dostarczonych przez naukę. Mill twierdzi, że błędem jest polegać tylko na ustalonych regułach – i to błędem tego rodzaju, który może zaowocować nieosiągnięciem danego celu. W każdej nauce widoczny jest postęp, co wpływa bezpośrednio na kształt jej twierdzeń, zatem reguły sztuki muszą być aktualizowane wraz z postępem nauki. Dlatego, nie należy zapominać, aby „zwracać się wstecz do zasad nauki teoretycznej, ażeby być pewnym, że się osiągnie nawet ten cel szczegółowy, jaki reguły mają na widoku”²⁰⁰.

Biorąc pod uwagę, że nauka i sztuka mają odmienne role do spełnienia, ale co charakterystyczne, że istnieje między nimi symbioza, Artysta ma inną rolę do spełnienia niż Naukowiec, a mimo to są od siebie nieodłączni. Termin „artysta” w powyższym znaczeniu nie dotyczy kogoś, kto zajmuje się sztuką w jej wąskim znaczeniu, lecz kogoś, kto wyznacza i wciela w życie reguły sztuki życia – w tym znaczeniu artystą może być np. moralista, reformator-wizjoner, polityk, ustawodawca, ale też pisarz i poeta. John M. Robson twierdzi, że w zamyśle Milla Artysta jest obywatelem, którego życiową pasją są postępowe zmiany społeczne, ale który sam nie dysponuje wielką siłą społeczną, aby je wcielić w życie. Wytyczone cele może on realizować poprzez udział w polityce, w stowarzyszeniach i organizacjach społecznych. W każdym razie, w roli

¹⁹⁹ J.S. Mill, *System logiki*, t.II, s. 706.

²⁰⁰ Ibidem, s. 702.

polityka występuje raczej Artysta niż Naukowiec. Ten ostatni z kolei raczej służy krajowi, niż go kontroluje – pracuje nad wynalezieniem środków do celu, nie nad wytyczaniem celów. Naukowiec, mając obrany, wytyczony przez Artystę cel opracowuje sposób, w jaki cel ten może być osiągnięty, czyli pracuje nad twierdzeniami naukowymi. Potem Artysta przetwarzając twierdzenia na reguły sztuki wciela w życie to, nad czym pracował Naukowiec. Ich współzależność polega na tym, że Naukowiec, aby wiedzieć nad czym pracować musi dostać wskazówkę od Artysty, natomiast Artysta, aby wcielić w życie konkretny cel, musi poczekać na wyniki pracy Naukowca²⁰¹. Można to podsumować słowami Robsona w następujący sposób: „Naukowiec nie podejmuje decyzji normatywnych, ale jego odkrycia umożliwiają Artystcie uniknąć bezpłodnych i głupich propozycji. Celem Milla była poprawa ludzkiego losu poprzez to, że Artysta uczyni praktyczny użytek z odkryć Naukowca”²⁰². W jednym z dzienników Mill wypowiada lapidarną uwagę: „artysta nie jest tym, który widzi, ani tym, który odkrywa prawdę, lecz tym, który ubiera odkrytą prawdę w najbardziej ekspresyjne i impresyjne symbole”²⁰³. Millowski Artysta ma w społeczeństwie ważną rolę do spełnienia. Może nawet ważniejszą niż Naukowiec, biorąc pod uwagę to, że cel jest zawsze wyznaczany przez Artystę.

Do tej pory system sztuki życia rozważany był jako twór składający się z trzech filarów: moralności, roztropności i estetyki. Każdy z tych trzech filarów kieruje się swoją regułą, odpowiednio: reguła moralności nakazuje dążyć do tego słusznego, roztropności do tego co korzystne, a estetyki do tego, co piękne. Kluczowym momentem systemu Milla jest odpowiedź na pytanie, na podstawie jakiej zasady została utworzona każda z tych reguł. Według Milla taka zasada może być tylko jedna, ponieważ musi istnieć „pewien wzorzec, wedle którego należy rozstrzygać o tym, co dobre i złe, co bezwzględne i względne, o celach czy przedmiotach pożądania. I bez względu na to, czym jest ten wzorzec, musi on być tylko jeden; gdyby bowiem było wiele ostatecznych zasad postępowania, to to samo zachowanie mogłoby znajdować aprobatę jednej z tych zasad, a potępienie przez inną; i trzeba byłoby jakiejś bardziej ogólnej zasady jako rozjemcy między nimi”²⁰⁴. Dziedzina filozofii, która zawiera taką ostateczną zasadę postępowania pełniłaby zatem rolę *philosophia prima* dla sztuki

²⁰¹ Por: J.M.Robson, *The Improvement of Mankind*, s. 162-163.

²⁰² Ibidem, s. 160.

²⁰³ J.S.Mill, *Diary*, w: *Collected Works of John Stuart Mill*, t. XXVII: *Journals and Debating Speeches***, Toronto 1988, s. 667.

²⁰⁴ J.S.Mill, *System logiki*, t.II, s. 708-709.

życia. W koncepcji Milla rolę zasady naczelnej spełnia Zasada Użyteczności. Mill podkreśla jej wagę zarówno w *Systemie logiki*, jak i w późniejszym *Utylitaryzmie*, kładąc nacisk na to, że jest to zasada, „z którą winny się zgadzać wszelkie reguły praktyki oraz [stanowiąca – M.M.] probierz dla nich wszystkich, to zasada, iż dana rzecz prowadzi do szczęśliwości rodzaju ludzkiego, albo raczej do szczęśliwości wszelkich istot, które doznają uczuć; innymi słowy, zasada, że przyczynianie się do szczęśliwości jest ostateczną zasadą teleologii”²⁰⁵.

Słusznie zauważył J.Gray, że koncepcja szczęścia Milla jest ściśle związana z koncepcją wolności. Jest oczywistym, iż dla utylitarysty szczęście wiąże się z odczuwaniem przyjemności i brakiem cierpienia – i tego twierdzenia Mill co do zasady nie podważał. Położył jednak nacisk na przeformułowanie pojęć *przyjemności* i *cierpienia*. Według Milla możliwość autonomicznego wyboru, czyli wolność wyboru jest najistotniejsza w osiągnięciu szczęścia. W koncepcji Milla wybór ten powinien być ukierunkowany na to, co lepsze, tj. przyjemności wyższe – nie zmienia to jednak faktu, iż wolność winna być podstawą, z której człowiek może skorzystać. Jeśli przedłoży on przyjemność niższego rodzaju nad lepszą, wyższego rodzaju, prawdopodobnie w ocenie Milla nie byłaby to droga prowadząca do szczęścia. Niemniej jednak bez realnej możliwości autonomicznego wyboru, nie będzie można mówić o sposobie na zwiększenie ilości szczęścia. Podążając tokiem myśli J.Graya należy podkreślić, iż w takiej interpretacji koncepcja szczęścia Milla jest także nieuchronnie związana z aktywnością: szczęście można osiągnąć tylko będąc aktywnym, natomiast aktywność ta przejawia się w świadomych, autonomicznych wyborach różnych form życia będących wyrazem indywidualnej natury każdego człowieka²⁰⁶.

Interpretacja Graya wydaje się trafną, ponieważ można dzięki niej wytłumaczyć, dlaczego Mill przeformułował utylitaryzm odcinając się tym samym od J.Benthama oraz, dlaczego aż do czasów współczesnych trwa spór, czy Mill jest prawdziwym utylitarystą, czy też zdrajcą tej doktryny. Mill odrzucił tezę Benthama, mówiącą, iż należy bezpośrednio dążyć do szczęścia rozumianego jako zwiększanie przyjemności, ponieważ stwierdził, iż bezpośrednie dążenie do szczęścia, jako takie nie prowadzi do ostatecznego celu, czyli szczęścia. Szczęście osiąga się poprzez dążenie do celów wyznaczonych przez zasady pochodne, a ponieważ jest duża ilość możliwych celów,

²⁰⁵ J.S.Mill, *System logiki*, t.II, s. 710.

²⁰⁶ Por. J.Gray, *Mill's Conception of Happiness and the Theory of Individuality*, w: *J.S.Mill's On Liberty in Focus*, (ed.) J.Gray, G.W.Smith, Routledge, London 1991, s. 203.

dlatego każdy powinien dysponować możliwością wolnego wyboru. J.Gray przywołuje cytat z *Autobiografii* Milla, w którym ten ostatni tłumaczy, że nigdy nie zwątpił w przekonanie, iż szczęście jest ostatecznym probierzem wszystkich reguł postępowania oraz ostatecznym celem życia. Ale doszedł też do samodzielnego wniosku, że z drugiej strony szczęście można osiągnąć tylko wtedy, gdy nie czyni się go bezpośrednim celem własnej aktywności²⁰⁷. W *Systemie logiki* natomiast można znaleźć trochę enigmatyczną na pierwszy rzut oka uwagę: „Nie chcę twierdzić, że przyczynianie się do szczęścia winno samo przez się być celem wszelkich działań czy też nawet wszelkich reguł działania. Jest to uzasadnienie i winno to być czynnikiem kontrolującym w stosunku do wszelkich celów, ale samo przez się nie jest jedynym celem”²⁰⁸.

Wprowadzając miarę jakościową do hierarchizowania wartości, Mill odstąpił od formuły hedonizmu traktowanego w kategoriach ilościowych, co spowodowało, iż koncepcja Milla przestała spełniać kryteria hedonizmu w rozumieniu Bentham’a – stąd pojawiły się zarzuty niekonsekwencji w myśleniu Milla. Niekonsekwencja, którą zarzucają Millowi jego krytycy jest jednak zabiegiem celowym, jak również efektem tego, że obierając szczęście za ostateczny lecz niebezpośredni cel działań postawił on przed sobą trudne zadanie. Nie mógł i nie chciał negować dążenia do szczęścia jako ostatecznego celu swego systemu, a jednocześnie założył, iż Zasady Utylitaryzmu nie można stosować wprost, tylko poprzez zasady pochodne – stąd wielu utylitarystów uznało go za zdrajcę doktryny i stąd przez niektórych jest Mill uznawany za przedstawiciela utylitaryzmu pośredniego. Poprzez założenie wielości sposobów na osiągnięcie szczęścia stwarza się też podstawy do twierdzenia, iż szczęście tak naprawdę nie jest jedynym celem aktywności człowieka. Sam Mill miewał pod tym względem czasem dylematy: z jednej strony w *Utylitaryzmie* wielokrotnie podkreślał, iż szczęście jest jedynym celem, a z drugiej strony zdarzały mu się pojedyncze uwagi, jak na przykład wyżej cytowana z *Systemu logiki*, że niekoniecznie przyczynianie się do szczęścia winno być zawsze celem wszystkich działań. Można na przykład skupić się na pracy nad własnym charakterem, co należy rozumieć jako pielęgnowanie cnót. To, co z pozoru wygląda na niekonsekwencję można wytłumaczyć w taki sposób, że dopuszczając wolność wyboru dróg do osiągnięcia szczęścia należy dopuszczać też, iż niektóre z nich być może okażą się drogami prowadzącymi do innego celu, np. doskonalenia własnego charakteru – dlatego wielu współczesnych interpretatorów

²⁰⁷ Ibidem, s. 35.

²⁰⁸ J.S.Mill, *System logiki*, t.II, s. 710.

Milla, w tym I.Berlin i J.Gray uważa go za przedstawiciela pluralizmu²⁰⁹, przy czym Gray opowiada się raczej za bardziej stonowanym określeniem, iż utilitaryzm Milla jest pluralistyczny.

System etyczny Milla nazywany przez niego Sztuką Życia, mimo tego, iż składa się z trzech filarów: moralności, roztropności i estetyki w ostatecznej instancji odwołuje się do Zasady Użyteczności. Zasada Wolności natomiast spełnia funkcję gwaranta, iż w każdej z wymienionych dziedzin poprzez działanie reguł sformułowanych na podstawie zasad pochodnych będzie możliwe faktyczne zrealizowanie Zasady Użyteczności. Przekładając to na bardziej obrazowy język: wolność gwarantuje nam, że mamy szansę na dążenie do szczęścia, ale jednocześnie nie gwarantuje, iż szczęście osiągniemy. W koncepcji Milla bez wolności obecnej zarówno w wymiarze metafizycznym jako wartość, proceduralnym jako uprawnienie, empirycznym jako faktyczna możliwość, nie jest możliwe pomnażanie ilości szczęścia. Dlatego millowska etyka, której podstawą jest Zasada Użyteczności spełniała w jego systemie rolę *philosophia prima*. Jednocześnie Mill był świadom, iż w praktyce życia społeczno-politycznego Zasady Użyteczności nie sposób zrealizować bez zagwarantowania i ochrony ludzkiej wolności. We współczesnych czasach, gdy spory na temat liberalizmu ekonomicznego lub politycznego powtarzają wciąż te same argumenty, tylko w różnych wariantach - niezmiennie od dziesięcioleci, wydaje się sensownym przypomnienie, iż liberalizm Milla dotyczył dużo szerszej dziedziny, jaką jest etyka.

Konsekwencją nadania przez Milla etyce roli *philosophia prima* jest przyjęcie tezy, iż jest ona niezależna od innych dziedzin filozofii, jak również od religii. W eseju *Użyteczność religii* (1868) przeciwstawia Mill religiom nadprzyrodzonym własny system, który nazywa Religią Człowieczeństwa i chociaż nazwa ta jest kalką pojęcia używanego przez Comte'a nie ma nic wspólnego z systemem przez Comte'a wymyślonym. J.S.Mill Religią Ludzkości mianował własną koncepcję, w której Zasada Użyteczności pełniła naczelną rolę. Nie negował potrzeby istnienia religii nadprzyrodzonych, ale uważał, że jeśli można je zastąpić czymś bardziej użytecznym, należałoby to zrobić. Tak określał różnicę między religiami obowiązującymi do tej pory, a systemem proponowanym przez siebie: „Jeżeli jednak chodzi o wpływ tego, co nazywa się religią, na zwykłych ludzi, to odbywa się on głównie poprzez uczucia związane z interesem własnym. Nawet Chrystus w Ewangeliach, który tak poruszająco

²⁰⁹ Por. I.Berlin, *John Stuart Mill i cele życia*, w: Idem, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994.

wzywa do pięknego i szlachetnego postępowania wobec bliźnich, jako główną zachętę wskazuje perspektywę rajskej nagrody. Na tym polega zasadnicza niższość najlepszych nawet religii o charakterze nadprzyrodzonym w porównaniu z Religią Człowieczeństwa. Najlepsze, co może uczynić moralność na rzecz poprawy ludzkiej natury, to pielęgnacja bezinteresownych uczuć za pomocą jedynej metody, która pozwala na skuteczne kultywowanie w człowieku jakiejkolwiek aktywnej zasady, czyli poprzez ćwiczenie nawyków; jednakże nawyk czekania na nagrodę w życiu pozagrobowym za postępowanie w życiu doczesnym sprawia, że już nawet sama cnota przestaje być ćwiczeniem bezinteresownych uczuć²¹⁰.

Zaakcentowanie konieczności uniezależnienia moralności od obowiązujących religii, a w konsekwencji zastąpienie ich systemów etycznych własnym, konkurencyjnym postawiło Milla w jednym szeregu z myślicielami Oświeceniowymi, którzy chcieli gruntownej przemiany społecznej i wyeliminowania dotychczasowej metafizyki z obowiązujących nauk. Podzielał ich optymizm, że zadanie to jest możliwe do wykonania, a zatem że należy je przeprowadzić. Jednocześnie pomimo utopijnej z dzisiejszego punktu widzenia wiary w to, iż istnieje prosty i perfekcyjny system etyczny, Mill zdawał sobie sprawę ze złożoności zjawisk społecznych oraz nieprzewidywalności kierunku rozwoju i form działania natury ludzkiej. Zbyt dużo zaczerpnął z myśli Romantyków, aby bezgranicznie wierzyć w racjonalny, kalkulujący zyski i straty rozum. A jednak, mimo pogodzenia się z tym, że nie rozum wyznacza kluczowe momenty w dziejach, lecz emocje - pozostał do końca optymistą i ufnie patrzył w przyszłość ludzkości. W jego dzienniku znajdujemy naiwnie brzmiącą, ale jakże podtrzymującą na duchu uwagę: „Lekarstwa na wszystkie nasze bolączki będą wynalezione długo po naszej śmierci, a świat zostanie uczyniony dobrym miejscem do życia po śmierci większości tych, których wysiłki zmierzały w kierunku uczynienia go takim. Miejmy nadzieję, że ci, którzy będą żyć w tych czasach obejrzą się za siebie i spojrzą z sympatią na swoich znanych i nieznanym dobroczyńców²¹¹.

²¹⁰ J.S.Mill, *Użyteczność religii*, w: „Res Publica Nowa”, jesień, nr 4/2006, s. 157.

²¹¹ J.S.Mill, *Diary*, s. 668.

c) Konsekwencje systemowego powiązanie liberalizmu z utylitaryzmem w koncepcji J.S.Milla

Z punktu widzenia metodologicznego zarówno liberalizm, jak i utylitaryzm jest koncepcją opartą na założeniu, iż istnieje jedna zasada naczelna, której podporządkowane są pozostałe zasady systemu. Dla liberalizmu jest to zasada mówiąca, iż najwyższą wartością jest wolność, natomiast dla utylitaryzmu, odpowiednio, wartością taką jest szczególnie rozumiana użyteczność. Można zatem przyjąć interpretację, że te dwie doktryny tworzą dwa konkurencyjne dla siebie systemy. Taki sposób myślenia przyjął James F. Stephen krytykując koncepcję J.S.Milla jako niespójną i wewnętrznie sprzeczną. Późniejsi interpretatorzy Milla przyjęli ten punkt widzenia, dlatego w niektórych opracowaniach można spotkać pogląd, iż doktryna Milla to w zasadzie dwóch różnych Millów, jak twierdzi Gertrude Himmelfarb lub, że Mill był w rzeczywistości zdrajcą doktryny J.Benthama, jak twierdzi J.Plamenatz. W latach 60-tych XX wieku wśród interpretatorów Milla zaczęły pojawiać się głosy nawołujące do odrzucenia sztamkowej interpretacji poglądów angielskiego myśliciela i próby zrekonstruowania jego koncepcji na podstawie całościowej analizy jego twórczości. Zbiegło się to z wydaniem wszystkich dostępnych pism Milla w jednej serii 33 tomów *Collected Works of John Stuart Mill* pod redakcją J.M. Robsona. Interpretacja przyjmująca, że liberalizm i utylitaryzm są w stosunku do siebie rywalami w praktyce się nie sprawdza, ponieważ przykład niektórych krajów anglosaskich, np. Wielkiej Brytanii wskazuje na to, że kilkusetletnia tradycja liberalizmu politycznego i ekonomicznego może bezkolizyjnie funkcjonować od początku XIX wieku w zgodzie z myślą utylitarystyczną. Dodatkowo, należy przypomnieć, iż sztandarowym utylitarystom, jak J.Benthamowi oraz J.Millowi najbliższe było do szeroko pojętej tradycji liberalizmu, a krytykowali na przykład program konserwatystów.

Nowa szkoła interpretacji myśli Milla, nazwana przez J.Graya rewizjonistyczną, jako przeciwstawienie starej, tradycjonalistycznej zakładała, iż w koncepcji Milla nie istnieje konflikt pomiędzy wolnością a użytecznością: Zasada Użyteczności nie musi zatem być spreczna z Zasadą Wolności. Według Johna Graya, zwolennika nowej interpretacji Milla, sprzeczność ta jest pozorna i znika, jeśli zdołamy zauważyć, iż millowski utylitaryzm ma hierarchiczną strukturę. Można w nim wyróżnić przynajmniej

trzy odrębne poziomy²¹². Na pierwszym poziomie mamy zasadę użyteczności w roli pryncypium – aksjologicznej podstawy, w świetle której tylko szczęście jest wartością samą w sobie. Na tym podstawowym poziomie szczęście rozumiane jest jako szczęście każdej czującej istoty, od meduzy po człowieka – ponieważ każda czująca istota w sposób uświadomiony lub nie, dąży do osiągnięcia stanu, w którym odpowiednio do własnego stanu świadomości, odczuwa przyjemność, a nie odczuwa cierpienia. Na drugim poziomie zasada użyteczności znajduje zastosowanie tylko do ludzi, ponieważ, jak dotąd tylko w stosunku do gatunku ludzkiego można mówić o tzw. szczęśliwym lub nieszczęśliwym życiu. Na tym poziomie istotne są wszystkie właściwości natury ludzkiej, przypadkowe i przygodne w tym sensie, że można sobie wyobrazić, iż są one inne, ale jednocześnie niezmiennie i determinujące życie człowieka, dzięki czemu możliwym jest stworzenie systemu reguł Sztuki Życia. Ponieważ człowiek jest w dużym stopniu racjonalny i przewidywalny, a jego działanie można opisać w sposób przyczynowy i celowościowy, dlatego można stworzyć system etyczny, którego reguły pozwolą ludziom uczynić się szczęśliwymi. Trzeci poziom dotyczy zastosowania Zasady Użyteczności przez ludzi, którzy rozwinęli w sobie potrzebę autonomii i doświadczania wyższych przyjemności. Tylko na tym poziomie ma praktyczne znaczenie Zasada Wolności – sprowadza się to do stwierdzenia, iż „cywilizowani ludzie w praktyce preferują życie ludzi wolnych, ponieważ właśnie w takim mogą znaleźć szczęście”²¹³.

Niektórzy sądzą, jak na przykład J.Skorupski, że w koncepcji szczęścia Milla zawiera się pewien rodzaj pluralizmu, ponieważ różne cele do których ludzie dążą wchodzą w skład pojęcia szczęścia. Według niego: „Mill rozciąga słowo ‘szczęście’ poza zwykły sens, aby pokryło się z jego poszerzonym pojęciem użyteczności. A kiedy w *O wolności* mówi, że uważa ‘użyteczność za ostateczną instancję dla wszystkich kwestii etycznych, ale musi to być użyteczność w najszerszym tego słowa znaczeniu, oparta na niezmiennych interesach człowieka jako istoty postępowej’ ma na myśli różnorodność celów, które cenią ludzie i do których dążą, rozwijając poprzez kolejne pokolenia formy edukacji i społeczeństwa, pozwalające indywidualności rozkwitać”²¹⁴. Interpretacja Graya o różnych poziomach utilitaryzmu Milla zakłada w swej istocie także różne sposoby rozumienia pojęcia *szczęście*. Na pierwszym poziomie

²¹² Por. J.Gray, *Mill on Liberty: a Defence*, s. 46.

²¹³ Ibidem, s.46.

²¹⁴ J.Skorupski, *John Stuart Mill*, Routledge, London and NY 1991, s. 304.

będzie to podstawowy rodzaj szczęścia związany z bezkolizyjnym i jak najmniej bolesnym przetrwaniem własnego życia – dlatego dotyczy on każdej istoty zdolnej do odczuwania. Drugi poziom zakłada, iż w pojęciu szczęścia znajduje się też realizowanie celów w życiu, stąd użyteczne są zasady i reguły Sztuki Życia. Trzeci poziom natomiast zakłada, iż autonomia i wolność jednostki są niezbędnym składnikiem jej szczęścia. Koncepcja szczęścia oraz rozróżnienie przyjemności na wyższe i niższe były najczęściej krytykowanymi elementami systemu Milla. Według M. Ossowskiej to rozróżnienie jest błędem w systemie, a przynajmniej jego niekonsekwencją; zarzuciła ona też Millowi przemycenie w koncepcji prawdziwego szczęścia własnego wzoru osobowego - co spowodowało, że rozwiązania Milla tracą „kontakt z empirią, która stanowiła ich punkt wyjścia, bo powszechne dążenie do szczęścia, nie budzące wątpliwości w wypadku, gdy szczęściem miało być zaspokojenie dowolnych pragnień, stawalo się jak najbardziej wątpliwe, gdy się pojęcie szczęścia wypełniało konkretną treścią”²¹⁵. Ossowska następująco streszcza tok myśli Milla: „Zaczynało się od stwierdzenia, że wszyscy ludzie dążą do szczęścia, rozumiejąc w tym punkcie przez szczęście coś takiego, jak zaspokajanie pragnień. Przy tym rozumieniu twierdzenie to, jako tautologoid, nie natrafiało na sprzeciwy, sprowadzało się bowiem do konstatowania, że każdy dąży do realizacji tego, do czego dąży. Poprzez aprobatę tego stanu rzeczy przechodziło się z kolei do jego *zalecenia*. Ale w tym miejscu pojęcie szczęścia ulegało przekształceniu. To już nie było zaspokojenie byle pragnień, lecz zaspokojenie pragnień godnych człowieka, stanowiące szczęście prawdziwe”²¹⁶. W ten sposób wielu badaczy argumentowało włączenie przez Milla pojęcia cnoty do zakresu pojęcia szczęścia.

Biorąc pod uwagę interpretację Graya należy pamiętać o trzech poziomach doktryny Milla oraz, że tylko na trzecim z nich pojęcie szczęścia odpowiada temu, o czym pisze Ossowska – pozostałe dwa nie zawierają w sobie perfekcjonistycznych elementów związanych z cnotami. Różne rozumienia pojęcia szczęścia z jednej strony mogą prowadzić do trudności w prawidłowym odczytaniu koncepcji Milla, a z drugiej strony jednak nie tracą kontaktu z empirią, ponieważ dobrze odzwierciedlają zarówno złożoność stosunków społecznych, jak i natury ludzkiej. Mimo tego, że szczęście jest w powyższych trzech przypadkach rozumiane inaczej, widać w tej koncepcji porządek i hierarchię – odpowiada ona w pewien sposób piramidzie potrzeb Maslowa. Nie jest

²¹⁵ M.Ossowska, *Etyka angielska w ciągu lat ostatnich* [art. z 1935 r.- M.M.], w: *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983, s. 467.

²¹⁶ Ibidem, s. 467.

łatwo realizować potrzebę samorealizacji, nie mając zaspokojonych podstawowych potrzeb fizjologicznych lub będąc poddanym presji własnej społeczności na skutek nieprzestrzegania obowiązujących reguł moralnych. W przypadku każdego z trzech poziomów naczelną zasadą jest Zasada Użyteczności, ale nie można jej zastosować wprost, ponieważ na każdym kolejnym poziomie, począwszy od pierwszego, występuje inna wersja koncepcji szczęścia. Na drugim poziomie jest ona subtelniejsza od tej z pierwszego poziomu, z kolei trzeci poziom akceptuje treści pierwszego i drugiego poziomu, ale dodaje do nich dodatkowe elementy.

Nie tylko J.Gray i rewizjonistyczni interpretatorzy Milla zastanawiają się, czy możliwe jest spójne i logiczne połączenie liberalizmu z utilitaryzmem. John Skorupski na przykład argumentuje, że liberalizm Milla jest ufundowany na utilitarystycznym gruncie²¹⁷, chociaż zastanawia się przy tym, czy liberalizm Milla jeszcze jest doktryną należącą do nurtu liberalizmu, czy jednak czymś innym. Mill broni wolności indywidualnych odwołując się do dobra wspólnego, czyli użyteczności w jej najszerszym znaczeniu, ufundowanej na niezmiennych interesach człowieka jako istoty postępowej. W tym sensie jego liberalizm stoi w opozycji zarówno do klasycznego liberalizmu Locke'a, jak i większości odmian liberalizmów w XX wieku, które są z reguły wersjami egoistycznego liberalizmu Hobbesa lub innego kontraktualizmu. Ponieważ liberalizm Milla ufundowany jest na odwołaniu się do obiektywnego dobra wspólnego, zostaje często postawiony przez krytyków w jednym rzędzie z republikańskimi lub socjalistycznymi odmianami liberalizmu. Nie bez przyczyny zarzut zaprzędania się przez Milla socjalizmowi wypływa od liberałów uważających się za spadkobierców Hobbesa i Locke'a.

Alan Ryan uważa, iż połączenie przez Milla liberalizmu z utilitaryzmem zaskutkowało tym, że millowska koncepcja wolności jest teleologiczna, konsekwencjalistyczna i utilitarystyczna u swych podstaw²¹⁸. Koncepcję Milla można usytuować pomiędzy dwiema skrajnościami – z jednej strony etycznym leseferyzmem, w którym można w sposób prawie nieograniczony korzystać z wolności indywidualnej, a z drugiej strony uniwersalizmem, narzucającym całemu społeczeństwu wspólną, liberalną teorię dobrego życia. Zwolennicy liberalizmu zawsze stają przed dylematem, czy wolność oznacza też możliwość narzucenia jej innym, z czym związana jest

²¹⁷ Por. J.Skorupski, *John Stuart Mill* s. 20.

²¹⁸ Por. A.Ryan, *Mill in a Liberal Landscape*, w: *The Cambridge Companion to Mill*, (ed.) J.Skorupski, Cambridge Univ.Press, Cambridge 1998, s. 519-525.

koncepcja tzw. przymusowego wyzwolenia (*compulsory liberation*). W przypadku etycznego leseferyzmu główny nacisk położony jest na to, aby pojedyncza jednostka mogła korzystać z wolności, z reguły do granicy, po przekroczeniu której wyrządza się krzywdę innym – i takie założenie było częścią doktryny Milla. Niemniej jednak Mill nie patrzył na problem wolności tylko z perspektywy jednostki, jego koncepcja wynikała z potraktowania człowieka jako istoty, której interesy wynikają z faktu bycia istotą postępową. Mimo tego, że Mill uważał, iż w interesie ludzkości leży dążenie do postępu etycznego, to pamiętając o przykładzie Religii Ludzkości Comte’a nie zdecydował się na stworzenie koncepcji, która wszystkich wtłoczyłaby w jedyny możliwy wzór zachowań. Można przypuszczać, iż także XX-wieczna koncepcja J.Rawlsa oferująca społeczeństwu jedyny słuszny wzorzec wolności nie spotkałaby się z pełną aprobatą Milla. Koncepcja Milla zawiera wzorzec słusznego modelu życia, podobnie jak koncepcja Rawlsa – z tym, że różnica polega na tym, iż według Milla rząd może tylko propagować i zachęcać do wyboru takiego modelu życia, natomiast w koncepcji Rawlsa rząd ma misję, aby ten model w życie wcielić. Utylitaryzm koncepcji wolności Milla przejawia się na przykład w tym, że w dążeniu do szczęścia ważna jest nie tylko wolność, ale też i więzy rodzinne oraz społeczne, dążenie do samorozwoju, a także różnorodność prowadząca do pluralizmu w społeczeństwie. Koncepcja przymusowego wyzwolenia u Milla przybiera zatem formę miękkiego przymusu, polegającego na tym, że w sytuacji, gdy jest okazja wcielić w życie liberalne wartości, należy to robić – jednak nie trzeba tego traktować jak ostateczną misję, która winna być wypełniona z pomocą zasady: cel uświęca środki.

Przynależność doktryny Milla do utylitaryzmu jest w moim rozumieniu bezsprzeczna. Idąc tokiem rozumowania A.Ryana zasada użyteczności jest ostateczną zasadą jeśli weźmiemy pod uwagę wszystkie kryteria, na podstawie których dokonujemy oceny zachowań. Należy równocześnie zaznaczyć, iż ocena moralna jest tylko jednym z rodzajów możliwych ocen, ponieważ Sztuka Życia składa się, oprócz moralności, także z roztropności oraz estetyki. Zatem ocenianie sposobu postępowania z punktu widzenia roztropności, czy estetyki w ostatecznej instancji będzie także odwołaniem się do Zasady Użyteczności. Równocześnie, doktryna Milla jest kanonicznym przykładem liberalizmu – ponieważ wolność indywidualna jest jej podstawowym elementem. U Milla niemożliwym jest realizowanie ideałów Zasady Użyteczności przy jednoczesnym pogwałceniu wolności indywidualnej. Osiągnięcie szczęścia możliwie jak największej ilości ludzi nie może się odbywać kosztem

pozbawienia wolności pojedynczej jednostki. W takim zakresie benthamowska kalkulacja zysków i strat jest niemożliwa do zastosowania na gruncie systemu Milla. Połączenie utylitaryzmu z liberalizmem jest przykładem zręcznego kompromisu – dzięki dodaniu do racjonalnego, kalkulującego utylitaryzmu elementów wolności i indywidualizmu, często przejawiających się w sposób emocjonalny, czyli irracjonalny – utylitaryzm nie stał się bezduszną, skostniałą teorią obliczającą zyski straty lecz ewoluował w kierunku, w który zaowocował w XX wieku m.in. teorią *utylitaryzmu preferencji* P.Singera.

Z punktu zaś widzenia rozwoju teorii myśli liberalnej uparte propagowanie przez Milla idei równości, mającej swe bezpośrednie źródło w benthamowskiej zasadzie, iż każdy jest liczony jako pojedyncza jednostka, ni mniej ni więcej – spowodowało uczynienie liberalizmu bardziej wrażliwym na przemiany społeczne. Myśl liberalna nie miała u swych korzeni założeń egalitarnych, pojawiły się one dopiero w trakcie jej ewolucyjnego rozwoju. W koncepcji Milla liberalny egalitaryzm przejawia się najmocniej w założeniu, iż każda świadoma jednostka ludzka ma do dyspozycji taki sam podstawowy zakres wolności indywidualnej.

Analiza filozofii Milla narzuca mimowolne pytanie, czy po Millu pojawili się jego następcy, bezpośredni spadkobiercy koncepcji, które stworzył. Odpowiedź na to pytanie jest negatywna, ponieważ nie sposób wskazać filozofa, o którym można powiedzieć, iż jest bezpośrednim kontynuatorem myśli Milla, czy też jego następcą. A jednak wielu jest takich, którzy w swojej twórczości odnoszą się do koncepcji Milla, krytycznie bądź z aprobatą. Wydaje się, iż można podać co najmniej dwa powody tego zjawiska. Po pierwsze, J.S.Mill należał do myślicieli, którzy całe życie rozwijają swój system, nigdy go nie domykając – ewolucja millowskiej filozofii powoduje, iż napotyka się w niej na aporie, które dają wrażenie niespójności i wewnętrznej sprzeczności. Gdyby ktokolwiek chciał iść w jego ślady musiałby przejść taką samą ewolucję intelektualną. Po drugie, pod wieloma względami Mill jest myślicielem paradygmatycznym, co oznacza, iż należy się odnosić do jego rozwiązań, ale nie można niczego do nich już dodać. Spośród wielu współczesnych myślicieli nawiązujących do Milla lub w pewien sposób kontynuujących jego dzieło warto przybliżyć dorobek dwu, dość różnych postaci: Johna Graya i Petera Singera. Pierwszy z nich, identyfikowany z tradycją liberalizmu, pewną część swojego dorobku intelektualnego poświęcił dziełu Milla i, pomimo że jego koncepcja człowieka i społeczeństwa jest odmienna od millowskiej, pomiędzy nim a Millem rysują się interesujące podobieństwa i różnice.

Drugi, współczesny utylitarysta, jest ucieleśnieniem wybitnej indywidualności według recepty Milla i w dużej mierze kontynuatorem niektórych jego koncepcji, zarówno pod względem przyjęcia teoretycznych założeń jak i pod względem próby praktycznego wcielania ich w życie.

Rozdział 2

KONCEPCJA PLURALIZMU LIBERALNEGO JOHNA GRAYA

1. J. Gray jako komentator i krytyk myśli filozoficznej J.S.Milla

John Gray (ur.1948) jest nietuzinkową osobą we współczesnej myśli filozoficzno-politycznej. Opinie na temat jego osobowości i twórczości lapidarnie i trafnie podsumowała Beata Polanowska-Sygulska pisząc: „Przylepiano mu rozmaite etykiety. Trudno powiedzieć, czy jest liberałem czy antyliberałem, konserwatystą czy antykonserwatystą. Daleki od wszelkich mód intelektualnych, nie ceni ani postmodernizmu, ani amerykańskiej wersji liberalizmu. Nie jest ani z lewicy, ani z prawicy. Kim więc jest John Gray?”²¹⁹. Krótka charakterystyka Polanowskiej-Sygulskiej zawiera następującą odpowiedź na postawione przez nią pytanie: „filozof polityki i publicysta, profesor London School of Economics, autor wielokrotnie wznawianych jedenastu [w chwili obecnej o kilka więcej – M.M.] książek, jest w Wielkiej Brytanii osobą publiczną. Od lat pojawia się w radio i w telewizji i regularnie pisuje do gazet. Jego frapujące, kontrowersyjne teksty były zrazu publikowane w prasie prawicowej, z ultrakonserwatywnym *The Salisbury Review* włącznie. Z końcem lat osiemdziesiątych nieoczekiwanie zaczęły się pojawiać w najważniejszych brytyjskich pismach lewicowych – *The Guardian* i *The New Statesman*. Jedyne, co w owych tekstach nie zmieniło się, to pasja i zaangażowanie autora, podczas kiedy ich intelektualna i polityczna wymowa uległa całkowitemu przeobrażeniu. Gray zakończył udzielony przed kilku laty wywiad następującym wyznaniem: *You see...I'm a partisan* (Cóż, widzi pan... ja jestem stronnicy). Chyba żaden z licznych krytyków i polemistów brytyjskiego filozofa nie scharakteryzował jego postawy bardziej adekwatnie”²²⁰.

Na czym polega fenomen Johna Graya: czy jego pozycja jako autorytetu intelektualnego utrzymuje się od lat ze względu na wielką erudycję i pomimo częstych zmian poglądów, czy raczej dlatego, że jest autorem, którego poglądy ewoluują,

²¹⁹ B.Polanowska-Sygulska, *Wszystkie twarze Johna Graya*, w: „Przegląd Polityczny”, nr 56, 2002, s.126.

²²⁰ Ibidem, s. 128.

ponieważ dobrze rozumie szybko zmieniającą się rzeczywistość czasów nam współczesnych? Karierę naukową zaczął jako student uniwersytetu w Oxfordzie z umiarkowanie lewicowymi poglądami. Jego rozprawa doktorska dotyczyła obrony liberalnej koncepcji wolności Johna Stuarta Milla i została opublikowana pod tytułem: *Mill on Liberty: a Defence* (*Mill o wolności: obrona koncepcji*). Analiza dorobku Milla oraz prześledzenie dziejów liberalizmu były punktem wyjścia, a zarazem bardzo istotnymi elementami w intelektualnej ewolucji J.Graya. Na początku lat osiemdziesiątych Gray zajmował się myślą ultra-liberalną, co w 1984 r. zaowocowało książką *Hayek on Liberty* (*Hayek o wolności*). W tym czasie był on postrzegany jako propagator idei austriackiego filozofa i ekonomisty, zwolennika klasycznego liberalizmu i minimalistycznego państwa, F.A.Hayeka. Brytyjska Nowa Prawica propagująca thatcheryzm w gospodarce, a także amerykańscy libertarianie uważali Graya za jednego ze swoich ludzi. Jednak w drugiej połowie lat 80-tych Gray zrewidował swoje poglądy i zaczął inaczej patrzeć zarówno na teoretyczne podstawy liberalizmu, jak i na samą koncepcję F.A.Hayeka. Zanegował sensowność uniwersalnych pretensji ideologii liberalizmu i zaczął krytykować konsekwencje globalnych przemian politycznych z przełomu lat 80/90 XX wieku określanych jako globalizacja i wolnorynkowe transformacje.

Bez pardonowo potępił i wyśmiał entuzjastyczną deklarację F.Fukuyamy z 1989 r. o końcu historii i światowym pochodzie ku liberalnym demokracjom. Chociaż pozbył się wiary w liberalistyczną utopię wolnego rynku, nie stał się przez to lewicowym, rewolucyjnym antyglobalistą. Być może dlatego, że nigdy nie wierzył w socjalistyczną utopię, a to wśród intelektualistów Zachodniej Europy wcale nie należy do oczywistości. Na przełomie lat 80-tych i 90-tych Gray zaczął identyfikować się z nurtem myśli konserwatywno-liberalnej; bliski był mu konserwatywny liberalizm Michaela Oakeshotta. Można wtedy zaobserwować w jego twórczości elementy myśli komunitarystów, postawił nawet tezę, iż kształt wolności indywidualnej człowieka zależy od dobrobytu całej wspólnoty²²¹. Przyjął też tezę Edmunda Burke'a o tym, że na społeczność ludzką nie składa się tylko żyjąca generacja ludzi, ale wchodzi do niej w pewien sposób generacje, które odeszły oraz te, które nastąpią w przyszłości. Podejmowane w tym okresie analizy kondycji współczesnych społeczeństw, zarówno zachodnich demokracji, jak i krajów przechodzących transformację po uwolnieniu się z

²²¹ Patrz J.Gray, *What Community Is Not*, w: *Endgames: Questions in late Modern Political Thought*, Polity Press, Cambridge 1997, zwłaszcza s. 79-81.

reżimu sowieckiego doprowadziły go do kolejnego radykalnego wniosku, że myśl konserwatywna jednak nie nadąża za zmianami, które nastąpiły w społeczeństwach doby post-liberalnej.

Rozstanie z poglądami konserwatywno-liberalnymi zbiegło się u Graya z zainteresowaniem etycznym pluralizmem i myślą I. Berlina, co dało plon w postaci monografii *Isaiah Berlin* (1996). Od początku lat 90-tych można też zaobserwować, iż autor ten oprócz analizowania koncepcji intelektualnych, zaczyna zabierać głos w kwestii ważniejszych problemów Wielkiej Brytanii, jak też dotyczących całego świata. Jego analizy przestały być tylko i wyłącznie suchymi akademickimi wywodami – zaczął przedstawiać w swoich tekstach projekty konkretnych i koniecznych według niego reform. W krótkim tekście *Limited Government: A Positive Agenda (O rządzie ograniczonym)* z 1993 (polskie wydanie 1995) naszkicował propozycję funkcjonowania rządu dla Wielkiej Brytanii. W pracy tej jeszcze przebijają libertariańskie tezy o minimalistycznej roli państwa i jak największej wolności indywidualnej, ale już postawione jest zagadnienie wspólnego funkcjonowania wielu kultur obok siebie w jednym kraju. Zagadnienie to autor rozwinie kilka lat później w książce *Two Faces of Liberalism (Dwie twarze liberalizmu)* z 2000 (polskie wydanie 2001), gdzie Gray przedstawia *modus vivendi* dla współczesnych, wielokulturowych społeczeństw.

Ustrój polityczno-ekonomiczny i funkcjonowanie instytucji politycznych nie są jedynymi dziedzinami, w obrębie których Gray konstruuje programy reform. Ekologia i problemy środowiska naturalnego należą według niego do najważniejszych problemów współczesnej ludzkości. We wczesnych latach 90-tych napisał *Program dla Zielonych Konserwatystów*, w którym przeciwstawia konserwatywną myśl ekologiczną ideologii wszechpanujących lewicowych, ekologicznych organizacji, które według niego w niewielkim stopniu pomagają rozwiązać coraz poważniejsze problemy ekologiczne. Degradacja środowiska naturalnego oraz związane z tym niekorzystne zmiany klimatu na Ziemi mają według niego u swych podstaw antropocentryczną postawę człowieka wywodzącą się w prostej linii z monoteistycznych religii Zachodu oraz oświeceniowego mitu humanizmu wraz z towarzyszącą mu ideą postępu. Tymczasem na świecie nie obserwujemy, ani obecności owego uniwersalnego humanizmu ani postępu w etyce. Zamiast tego stykamy się natomiast z instrumentalizacją przyrody, przeludnieniem, topnieniem zasobów naturalnych Ziemi, wojnami na tle religijno-etnicznym i fundamentalistycznym terroryzmem. Powyższe tezy zostały dodatkowo rozwiniete przez Graya w esejach *Enlightenment's Wake (Ślad Oświecenia)* oraz *Beginnings*

(*Początki*), wydanych odpowiednio w zbiorach *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (1995) oraz *Endgames. Questions in Late Modern Political Thought* (1997), a w Polsce w zbiorze *Po liberalizmie* (2001).

Wraz z pesymistyczną oceną sytuacji człowieka we współczesnym świecie i wnikliwym analizowaniem jej przyczyn pojawiła się u Graya teza o naturze człowieka i destruktywności, która jest w nią wpisana. Książka *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals* (*Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*) z 2002 (polskie wydanie 2003) jest najpełniejszym udokumentowaniem tej tezy. Kolejne książki: *Al Qaeda and What it Means to Be Modern* (*Al-Kaida i korzenie nowoczesności*) z 2003 (polskie wydanie 2006) oraz *Heresies. Against Progress and Other Illusions* (*Herezje. Krytyka postępu i innych iluzji*) z 2004 są jej bezpośrednią kontynuacją, a zarazem komentarzem do aktualnych wydarzeń politycznych na świecie.

Wymienione wyżej tytuły stanowią tylko część książek oraz artykułów opublikowanych przez Graya. Ponieważ dużą część dorobku poświęcił on rozważaniom na temat teoretycznych podstaw doktryn liberalnych oraz ich praktycznemu funkcjonowaniu we współczesnym świecie, warto dodać jeszcze następujące tytuły: *Liberalism (Liberalizm)* z 1986 (polskie wydanie 1994), *Liberalisms: Essays in Political Philosophy (Liberalizmy. Szkice z filozofii politycznej)* z 1989, *Post-Liberalism. Studies in Political Thought (Post-liberalizm. Rozprawy z myśli politycznej)* z 1993, *Beyond the New Right. Markets, government and the common environment (Nie tylko Nowa Prawica. Rynki, rząd i wspólne środowisko)* z 1993, w skład której wchodzi m.in. eseje *O rządzie ograniczonym* oraz *Program dla Zielonych Konserwatystów*; a także *After Social Democracy. Politics, capitalism and the common life (Co po socjaldemokracji. Polityka, kapitalizm, a życie wspólnoty)* z 1996 oraz *False Dawn. The Delusions of Global Capitalism (Fałszywy świt. Żłuda globalnego kapitalizmu)* z 2002 roku.

Biorąc pod uwagę fakt, że Gray zanegował wartość liberalizmu jako teorii mającej pretensję zarówno do wyjaśniania mechanizmów społeczno-politycznych, jak i dostarczania właściwych rozwiązań praktycznych nie można tego autora określić mianem bezpośredniego spadkobiercy millowskiej wersji liberalizmu. Gray zwykle przydaje Millowi tytuł 'paradygmatycznego liberała', natomiast samego siebie uważa za krytyka liberalizmu. Jednak, pomimo bezpośredniego odcięcia się od wielu elementów koncepcji Milla twórczość Graya ma z filozofią Milla o wiele więcej

wspólnego, niż z twórczością jakiegokolwiek innego myśliciela – co nie znaczy, że znajdziemy w niej kalki idei Milla.

Wydaje się, że twórczość Milla pozostawiła w sposobie myślenia Johna Graya trwałe ślady w postaci analizowania przez niego tych samych wątków myśli społeczno-politycznej co Mill oraz podobnego poziomu wrażliwości przy podejmowaniu tematów dotyczących kwestii społecznych. Nie sposób przeoczyć faktu, iż Gray od początku swojej kariery naukowej jest zaabsorbowany różnymi wymiarami wolności indywidualnej – stąd tak wiele miejsca poświęcił analizom liberalizmu i jego licznym odmianom. Niektóre spośród wspólnych obydwu myślicielom wątków to: kwestia wolności indywidualnej, w tym wolnego wyboru sposobu i stylu życia; charakter i istota ludzkiej natury; kwestia wprowadzenia odpowiedniego ustroju społeczno-politycznego; możliwość znalezienia optymalnego modelu etyki; możliwość postępu etycznego.

Nie tylko podejmowanie tych samych wątków łączy Graya z Millem – także rozłożenie ciężaru ważności poszczególnych wątków oraz ich wzajemne implikacje, nawet przy odmiennych wnioskach końcowych są obydwu filozofom wspólne. Można wyodrębnić następujący wspólny schemat myślowy: kwestia wolności indywidualnej jest kluczowa dla obywateli zachodnich (Mill powiedziałby: cywilizowanych) społeczeństw. Wolność indywidualna jest w sposób zasadniczy powiązana z kształtem ludzkiej natury, ponieważ ludzka natura wyraża się poprzez dokonywanie wolnych wyborów. Od przyjętej koncepcji natury ludzkiej natomiast zależy ocena możliwości postępu etycznego. Zarówno u Graya, jak i u Milla wolność jest elementem możliwym i pożądanym, z tym, że u Milla korzystanie z wolności wyboru *per saldo* prowadzi do dobrych skutków, a u Graya niekoniecznie. Mill pojmuje naturę ludzką jako podatną na kształtowanie i pozytywne zmiany, zaś Gray widzi ją jako niepodatną na zmiany w kierunku postępu, a do tego zawierającą elementy destrukcyjne. Stąd – postęp etyczny dla Milla jest możliwy, choć nie jest rzeczą pewną, a według Graya założenie o możliwości takiego postępu jest jedynie szkodliwym mitem.

Kolejną wspólną cechą jest traktowanie własnej twórczości jako nie tylko sposobu na przedstawienie interpretacji ważkich kwestii filozoficznych, ale w dużej mierze jako odpowiednie medium do przekazania własnej definicji aktualnych problemów społecznych oraz proponowania ich rozwiązań. Dzięki takiemu sposobowi potraktowania filozoficznej twórczości, filozofia staje się nie tylko spekulatywną dyscypliną lecz także może być traktowana jako dyscyplina praktyczna, wskazująca, jakie cele warto zrealizować oraz podpowiadająca, w jaki sposób to zrobić.

Dosyć istotną, choć nie wysuwającą się na pierwszy plan cechą twórczości Graya jest traktowanie społeczności ludzkiej oraz innych żyjących istot na Ziemi jako jednej całości, a w konsekwencji zwracanie uwagi na jakość życia, nie tylko ludzi, lecz także innych gatunków. Spojrzenie Graya ma w sobie rys utylitarystyczny pod tym względem, że cierpienie jest przez niego traktowane jako zło, natomiast życie samo w sobie nie zawiera elementu świętości. Również w sposobie argumentacji Gray często posługuje się postulatem oceny skutków danych działań, co jest właściwe dla koncepcji o konsekwencjalistycznym rodowodzie. Przykładowo, uzasadniając wartość tolerancji Gray twierdzi, iż „niezależnie od tego, jak ją pojmować – jest warta niewiele, jeśli nie można jej wprowadzić w życie. Bezcelowe jest chronienie swobody nawracania, jeśli konsekwencją jest wojna religijna, w wyniku której państwo traci możliwość chronienia wolności praktykowania własnej religii”²²². Podobnie, jak Mill - wystarczy przypomnieć jego argumentację na temat granic wolności słowa i przypadek handlarza zbożem - nawet jeśli chodziło o zasadnicze elementy konstrukcji systemu, Gray nie czyni z nich dogmatu.

Można jeszcze wyodrębnić kilka wspólnych cech łączących Graya z Millem pod względem osobowości i temperamentu intelektualnego. Każdy z nich jest fascynatem tego, czym się zajmuje, a zarazem perfekcjonistą jeśli chodzi o zgłębienie konkretnej kwestii – dlatego u obydwu tych myślicieli można wyodrębnić poszczególne, bardzo różne od siebie, etapy jeśli chodzi o rozwój intelektualny. Nieobce są im zmiany poglądów oraz entuzjastyczne podejście do własnych odkryć intelektualnych. Obydwaj są obdarzeni renesansową osobowością, jeśli chodzi o zakres zainteresowań i tematów, o których się wypowiadają. Godna zauważenia jest też odwaga, z jaką przyznają się do własnych błędów i wynikających z nich zmian poglądów. Wydaje się też, że obydwaj przypisują sobie rolę reformatorów społecznych, choćby w sferze teoretycznej. Mill określił siebie w ten sposób w spisywanej pod koniec życia *Autobiografii*, natomiast u Graya nietrudno to zauważyć śledząc projekty zmian, jakie przedstawia w swoich tekstach. Obydwu można przypisać zarówno do roli millowskiego naukowca, który wyjaśnia przyczyny zjawisk społecznych, jak i do roli artysty, który wytycza kierunki zmian społecznych. Ale, ponieważ rola artysty-wizjonera jest rolą pierwszorzewną, natomiast rola naukowca sprowadza się do wykonywania dobrego rzemiosła, nietrudno zgadnąć, iż zarówno Mill jak i Gray starają się pełnić rolę artystów, przekazując

²²² J.Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 181.

ludzkości swoją wizję kierunków zmian społecznych. U Graya można to zauważyć zarówno wtedy, gdy przedstawia konkretne propozycje zmian, jak i wtedy, gdy wypowiada się w imieniu dużej części lub całej ludzkości, jak w eseju *The politics of cultural diversity* (*Polityka różnorodności kulturowej*): „Jest nas – spadkobierców europejskich tradycji, którzy cieszyli się swobodami obywatelskimi, lub którzy znaleźli się w ich sferze poprzez przymusową lub dobrowolną imigrację – niewielu, jesteśmy słabi i nie stanowimy całej ludzkości. Zdajemy sobie sprawę, że (jak wykazał Hume na przykładzie wolności w Anglii) nasza wolność jest osobliwością, nie wynikiem jakiegoś nieuchronnego źródła zdarzeń, a jej przyszłość nie posiada żadnej pewnej gwarancji”²²³. Kwestia wolności na przestrzeni dziejów przybiera różne oblicza. W czasach J.S.Milla najważniejszym zadaniem filozofa było wziąć udział w sporze o kształt wolności indywidualnej. Pod koniec XX wieku millowska koncepcja wolności była już klasyką, ale pojawiło się nowe zadanie dla filozofii na Zachodzie: określenie tożsamości ideowej zachodnich społeczeństw, gdy koncepcja wolności indywidualnej została skonfrontowana z wartościami innych kultur i ideologii, które stając się częścią Zachodu podważyły jego ład intelektualny. W rozważaniach J.Graya nad kształtem rzeczywistości społeczno-politycznej problem wolności jest zawsze w jakiś sposób, choćby w tle obecny. Pamiętając, iż swoją pierwszą książkę poświęcił problemowi wolności w myśli Milla i kierując się domniemaniem racjonalności jej autora można zaryzykować twierdzenie, że kariery naukowej nie zaczyna się od przypadkowego wyłożenia swoich poglądów na przypadkowy temat.

Próba wyliczenia i porównania ze sobą wszystkich wątków myślowych wspólnych dla twórczości J.S.Milla i J.Graya nie jest konieczna, aby wykazać, że koncepcje Graya często powstawały na tle rozważań koncepcji Milla. Podejście do wolności indywidualnej najpełniej jest u Graya zogniskowane w koncepcji rządu ograniczonego oraz propozycji *modus vivendi* dla wielokulturowych społeczeństw. Przy okazji przedstawienia poglądu na problem natury ludzkiej Gray odpowiada na pytanie, dlaczego niemożliwe jest sformułowanie koncepcji etyki, którą dałoby się wcielić bezbłędnie w życie. Z kolei grayowska wizja natury ludzkiej implikuje jego podejście do możliwości postępu w etyce, który to problem od początku przyświecał twórczości J.S.Milla. Z ewoluujących i zmieniających się poglądów J.Graya można odczytać dość spójny i konsekwentny system wartości. Z pewnością nie jest to odmiana żadnego ze

²²³ J.Gray, *The politics of cultural diversity*, w: Tenże, *Post-liberalism. Studies in political thought*, Routledge, NY and London, 1993, s. 270.

współczesnych liberalizmów, i mimo tego, że sam Gray przypisuje sobie wyznawanie konsekwentnego pluralizmu etycznego, jest to pluralizm o zabarwieniu liberalnym. Liberalny pluralizm Graya jest dlatego liberalny, ponieważ wolność indywidualna człowieka pełni w nim jedną z zasadniczych ról przejawiając się w tym, że wolność wyboru jest postrzegana przez autora jako wartość.

2. Koncepcja państwa jako rządu ograniczonego i *modus vivendi* na gruncie demokracji

Problem wolności należy do programowych zagadnień wszystkich nurtów liberalnych. W tekście *What is dead and what is living in liberalism?* (dosłownie: *Co jest żywe, a co martwe w liberalizmie*) J. Gray zastanawia się, na ile współczesny liberalizm jest tradycją polityczną, która odpowiada na aktualne problemy współczesnych czasów. Według niego, w doktrynach liberalnych można znaleźć cztery kluczowe idee, obecne u J.S.Milla oraz u każdego z późniejszych liberalnych myślicieli²²⁴. Pierwszą jest indywidualizm moralny lub normatywny – idea sprowadzająca się do tego, że priorytetowe są stany umysłu, uczucia lub inne aspekty życia jednostek ludzkich, zatem mają one pierwszeństwo przed roszczeniami kolektywów, instytucji lub innych, nieczłowieczych form życia. Idea ta jest swego rodzaju wariantem humanizmu aspirującego do roszczenia, iż ludzkie życie ma spośród innych form życia wartość najwyższą. Drugą ideą jest uniwersalizm, w świetle którego istnieją obowiązki i prawa przynależne wszystkim istotom ludzkim, bez względu na ich dziedzictwo kulturowe czy okoliczności historyczne. „To zdecydowanie antyrelatywistyczne twierdzenie jest, w moim pojęciu, podstawą każdego liberalnego poglądu, który jest konstytutywnie liberalny – czyli na przykład pogląd Kanta, Milla lub wczesnego Rawlsa – poglądu uważającego liberalny reżim za najlepszy i jedynie słuszny (przynajmniej potencjalnie) dla całego rodzaju ludzkiego [...] Innymi słowy, bez negowania, że inne reżimy mogą być koniecznymi stadiami na ścieżce do liberalnego reżimu, a nawet posuwając się tak daleko, jak przyznanie, że niektórym ludom nigdy nie uda się go osiągnąć w pełni lub w sposób stabilny, konstytutywny, fundamentalistyczny lub doktrynalny liberalizm musi ciągle utrzymywać, że wszystkie instytucje polityczne są oceniane według jednej skali, mierzącej ich zbliżanie się do reżimu liberalnego”²²⁵.

Kolejny element, związany z ulepszaniem i postępem, to melioryzm – pogląd, który podtrzymuje nas w przekonaniu, że nawet jeśli instytucje społeczne są niedoskonałe, to można je wciąż ulepszać, aż zbliżą się do ideału. Według Graya, o ile

²²⁴ Patrz J.Gray, *What is dead and what is living in liberalism?* w: *Post-liberalism. Studies in political thought*, Routledge, NY – London 1993, s. 286.

²²⁵ Ibidem, s. 286.

współczesny liberalizm nie twierdzi, iż istnieją historyczne prawa odpowiedzialne za postęp ludzkości, o tyle żadna z odmian liberalizmu nie może obejść się bez, choćby skromnej w swym zakresie, idei postępu. Czwarty element – egalitaryzm, w sposób czytelny wypływa z pierwszego. Rozumiany jest on w ten sposób, że nie istnieje moralna lub polityczna hierarchia między poszczególnymi jednostkami, z punktu widzenia moralności czy prawa status każdego człowieka jest taki sam. Wszystkie powyższe elementy były obecne w filozofii J.S.Milla, dlatego Gray traktuje go jako liberała paradygmatycznego. Jednocześnie twierdzi, iż liberalizm jako filozofia polityczna jest projektem, który nie może być zrealizowany, ponieważ nie odzwierciedla złożoności współczesnych społeczeństw – z tego punktu widzenia jest doktryną martwą. Żadna z doktryn monistycznych nie jest odpowiednia dla współczesności, ponieważ żyjemy w czasach, gdy najlepszy opis życia społeczeństw daje etyczny pluralizm. Pluralizm nie wyróżnia żadnej z wartości jako nadrzędnej, tylko przyznaje wielu wartościom status dóbr równorzędnych, specyficznych dla i zależnych od różnorodnych stylów życia. Z pewnością ilość sposobów, na który można realizować te wartości nie jest nieskończona, niemniej jednak ludzie żyją na różne sposoby, dlatego nie może istnieć jeden wzorzec dla wszystkich. Przyjęcie perspektywy pluralistycznej podkopuje u podstaw wszystkie doktryny, które upatrują sens w historii dziejów, bądź to poprzez zaakceptowanie celu, do którego ta historia dąży, bądź przez wyznawanie fatalistycznej wersji determinizmu. „Z punktu widzenia pluralizmu historia ludzkości jako całość nie ma, i nie może mieć żadnego sensu: w najlepszym razie jest serią przygód w obrębie cywilizacji, z których każda jest wyjątkowa i odrębna, wspólnie donikąd nie prowadzą, i w żadnym punkcie nie zbliżają się do zdefiniowania natury człowieka jako takiego”²²⁶. W tej perspektywie każdy typ antropocentrycznego myślenia, obecny zwłaszcza w religiach, utrzymujący, że człowiek ma szczególną misję do spełnienia jest przesądem lub w najlepszym razie, mitem.

Co zatem pozostaje wciąż żywe w liberalizmie? Dla Graya tym czymś jest pojęcie oraz historyczne realia społeczeństwa obywatelskiego, które odziedziczyliśmy. Ujmuje to w następujący sposób: „tym, co żywe w liberalizmie nie jest ani doktryna, ani mająca pretensje do ogarnięcia wszystkiego teoria, ale historyczne dziedzictwo społeczeństwa obywatelskiego, które rozprzestrzeniło się na wiele części świata. To społeczeństwo obywatelskie, ze swoimi gwarancjami wolności i zapewnianymi przez

²²⁶ Ibidem, s. 292.

nie ograniczeniami rządu, jest tym co pozostało wciąż żywe, nie liberalizm. [...] Społeczeństwo obywatelskie powinno być obiektem rozważań, a nie 'liberalizm' lub jakiegokolwiek abstrakcyjne pojęcie wolności. [...] Dla wielu, o ile nie dla wszystkich współczesnych państw, społeczeństwo obywatelskie jest jedynym rodzajem społeczeństwa, w którym można powielać dobrobyt i wartości zachodniej cywilizacji, jest to także jedyna forma społeczeństwa, w której niewspółmierne koncepcje dobrego życia mogą koegzystować w pokoju”²²⁷.

Pojęcie społeczeństwa obywatelskiego zawiera w sobie wiele cech. Z pewnością wyróżnikiem takiego społeczeństwa jest tolerancja dla różnorodnych poglądów religijnych i politycznych oraz to, że państwo nie stara się narzucić wszystkim jednej, wszechobowiązującej doktryny. Gray wylicza kilka wspólnych dla takich społeczeństw cech. Po pierwsze, możliwość pokojowego koegzystowania nieprzystających do siebie i niewspółmiernych koncepcji dobrego życia. Po drugie, zarówno rząd, jak i obywatele podlegają prawu i mogą być w swych działaniach przez nie ograniczani. Ma to swoje konsekwencje w tym, że rząd nie jest onnipotentny, lecz ograniczony do pełnienia określonych funkcji. Trzecią cechą, bez której trudno mówić o społeczeństwie obywatelskim jest istnienie prywatnej własności. Społeczeństwa, w których własność jest państwowa lub kontrolowana przez rząd nie mogą być obywatelskimi. Politycznym ustrojem społeczeństwa obywatelskiego niekoniecznie musi być liberalna demokracja, to może być nawet jakaś autorytarna forma rządu, pod warunkiem, że nie ogranicza ona swobód obywatelskich. Według Graya, jeśli ktoś mianuje się przyjacielem wolności, powinien w dzisiejszych czasach szukać jej nie w złudnych rozważaniach liberalnej filozofii lecz w dziedzictwie społeczeństwa obywatelskiego. W tym kontekście rozważania Milla mimo, że w całości niemożliwe do zastosowania, są w dużej części aktualne do dziś, ponieważ znajdziemy w nich i obronę wolności indywidualnej i pochwałę różnorodności w sensie dążenia do różnych celów w życiu i prowadzenia różnych stylów życia. Nie znajdziemy w pismach Milla recepty na to, jak żyć dzisiaj, ale znajdziemy teoretyczne podstawy tego, od czego zacząć, jeśli chce się spełnić kryteria społeczeństwa obywatelskiego.

Pozostaje pytanie, czy w pismach Graya można znaleźć receptę na dobry ustrój społeczny? W jego pojęciu, zadaniem filozofii „jest usuwanie iluzji, które przesłaniają jasną wizję działania. Jej zadaniem jest zatem głównie profilaktyka”²²⁸. Takimi iluzjami

²²⁷ Ibidem, s. 314.

²²⁸ Ibidem, s. 321.

okazało się wiele idei filozoficznych, w tym większość założeń liberalizmu z jego uniwersalnymi roszczeniami, ideą postępu oraz możliwością kształtowania ludzkiej natury. Również problem wolności zawiera w sobie wiele pułapek, które prowadzą nas do iluzji. Gray sugeruje, aby zmienić sposób patrzenia na problem wolności i zastosować nowe podejście. Istotną cechą tego podejścia jest, że „nie próbuje na sposób anachronicznych metod filozoficznej analizy wyjaśniać wolności jako *pojęcia* lub *definicji*, ani też (w fundamentalistycznym lub fundacjonalistycznym stylu) nie stara się ustalić i zdeterminować ‘zasad’ dotyczących ograniczania i przydzielania wolności. W zamian, przypatruje się praktykom i instytucjom, które wcielają wolność w życie w dowolnym kontekście historycznym, i które w rzeczywistości konstytuują ‘wolność’ ludzkich istot”²²⁹. Gray nie jest przeciwnikiem podejmowania tematu wolności i nie sądzi, że temat ten został już wyczerpany - wręcz przeciwnie, podobnie jak Mill uważa problem wolności za jedną z najbardziej istotnych dla człowieka kwestii. Zakwestionował tylko sposób, w jaki temat ten jest podejmowany przez filozofów wraz z konsekwencjami, jakie z danego typu filozofowania wypływają. Zgadza się z Millem, w kwestii, co jest dla człowieka ważne, różni się od niego natomiast, gdy podaje odpowiedź na pytanie, jak to osiągnąć.

Jednym z filarów społeczeństwa obywatelskiego jest według Graya ograniczenie rządu przez prawo. Rząd nie ma na celu rządzenia jako takiego lecz jest ustanowiony dla obywateli – nawet jeśli nie jest wybierany demokratycznie (choć trudno sobie współcześnie wyobrazić sytuację autorytarnej formy rządu analogicznej do oświeconej monarchii). Receptę na taki rząd przedstawił Gray w eseju *O rządzie ograniczonym*. Jako jeden z głównych celów tego tekstu autor podaje „wskazanie na konieczność ponownego podjęcia projektu ograniczenia zakresu uprawnień rządu w Wielkiej Brytanii. Należy obmyśleć i wprowadzić w życie odpowiednie środki, które powstrzymają tendencje ku centralizacji, przywracając znaczenie i inicjatywę społeczeństwu obywatelskiemu”²³⁰. Opisując program, jaki rząd ma do zrealizowania wymienia Gray następujące obowiązki rządu w stosunku do obywateli: wydobywanie najuboższych i najniższych warstw społecznych ze stanu „uzależnienia od państwa” i umożliwienie im pełnego uczestnictwa w społeczeństwie obywatelskim; ochrona i wspieranie niezależności i wolności wyboru poprzez umożliwienie wszystkim, którzy

²²⁹ Ibidem, s. 322.

²³⁰ J.Gray, *O rządzie ograniczonym. Szczegółowe uprawnienia i szczegółowe obowiązki rządu*, przeł. W. Madej, Centrum im. Adama Smitha, Warszawa 1995, s. 18-19.

sobie tego życzą, osiągnięcie pewnego materialnego standardu życia; wzięcie odpowiedzialności za opiekę nad ich zdrowiem, oświatą i zabezpieczeniem na starość; ułatwianie przekazywania między pokoleniami wartościowych tradycji kulturowych; uznanie różnorodności tradycji kulturowych w Wielkiej Brytanii i zapewnienie każdemu szansy, a tam gdzie to możliwe też i środków, dla ekspresji tej tradycji, jej podtrzymywania i pokojowej koegzystencji z sąsiadami²³¹.

Ostatnie z wymienionych zadań rządu jest związane z występowaniem obok siebie różnych tradycji kulturowych w jednym organizmie politycznym – państwie lub organizacji ponadpaństwowej, jak Unia Europejska. W jednym z pierwszych esejów poświęconym temu tematowi, *The politics of cultural diversity* (*Polityka różnorodności kulturowej*) Gray pisze, że multikulturalizm proponowany przez współczesne demokracje liberalne jest w swej istocie żądaniem przyjęcia jednego, liberalnego wzorca: „ta multikulturowa mania jest w rzeczywistości zanegowaniem szacunku dla kulturowej różnorodności.[...] niedawne porażki polityki liberalnej mają swoje niewyczerpane źródło w liberalizmie, takim jak u Johna Stuarta Milla, który usiłuje doprowadzić do politycznej dominacji liberalnej jednostki, zamiast starać się osiągnąć polityczny ład, który mógłby być wspólny dla wielu sposobów życia, włączając ten przyjęty przez liberalną jednostkę”²³².

W zamian Gray proponuje dla wielokulturowych społeczeństw projekt *modus vivendi* (dosł. sposób życia), dzięki któremu możliwe będzie zachowanie swobód obywatelskich bez ujednolicania kulturowych różnorodności. U swych podstaw jako teorię etyczną projekt ten przyjmuje pluralizm wartości, w związku z tym autor stwierdził, że należy przemodelować istniejący ideał tolerancji. Zawiera on dwie nie dające się ze sobą pogodzić postawy: z jednej strony liberalna tolerancja postrzegana jest jako ideał racjonalnego konsensusu w kwestii najlepszego sposobu życia, z drugiej strony wyraża przekonanie, że ludzie mogą osiągnąć samorealizację na wiele sposobów²³³. Jeśli chcemy utrzymać harmonię w wielokulturowych społeczeństwach należy zrezygnować z pierwszej postawy. Racjonalny konsensus w kwestii najlepszego sposobu życia nie jest możliwy, ponieważ istnieje wiele dobrych sposobów życia. Przekonanie o możliwości znalezienia takiego racjonalnego rozwiązania jest jednym z mitów, podtrzymywanym przez filozofów oświeceniowych: zostawili oni w spadku

²³¹ Por. ibidem, s. 20-21.

²³² J.Gray, *The politics of cultural diversity*, s. 261.

²³³ Por. J.Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, s.7.

wiarę, że można w sposób logiczny wykalkulować hierarchię wartości najodpowiedniejszą dla ludzi. To myślenie jest według Graya błędem. Współczesny ideał tolerancji powinien opierać się na założeniu pokojowej koegzystencji wielu wartości, sposobów życia i możliwości samorealizacji, bez pretensji do znajdowania najlepszego spośród nich.

Modus vivendi Graya nie jest filozofią opartą na odwoływaniu się do praw, jak wiele współczesnych koncepcji filozofii politycznej. Autor uważa, że bardziej pierwotne jest odwoływanie się do koncepcji dobra i nawet w koncepcjach opartych na prawach ostatecznie musimy odwołać się do jakiejś koncepcji dobra. „Gdy różnimy się od siebie w kwestii dobra, nie pomoże nam odwołanie się do praw. W takim wypadku będziemy mieć bowiem odmienne zdanie w kwestii tego, jakie mamy prawa”²³⁴. Pluralizm wartości przyjmuje tezę, iż dóbr jest wiele, często są równorzędne, niewspółmierne i nieprzystające do siebie. Zaakceptowanie tej tezy, jest jednoznacznym przyznaniem, że projekt *modus vivendi* nie mógłby być wcielony w życie w systemie totalitarnym lub fundamentalistycznym, gdzie różnorodność jest postrzegana jako element, który należy wyeliminować. Gray nie twierdzi, że można ten projekt realizować tylko w liberalnych demokracjach, być może w autorytarnym systemie dałoby się go wprowadzić, odpadają natomiast systemy skrajnie monistyczne.

Koncepcję pluralizmu etycznego zaczerpnął Gray od Isaiaha Berlina, który w tej kwestii był jego mentorem. W monografii *Isaiah Berlin* przedstawia Gray i analizuje koncepcję pluralizmu etycznego angielskiego historyka idei. Berlin uważał, iż monistyczne systemy etyczne nie odpowiadają prawdziwemu obrazowi życia społeczeństw. Wiarygodnie odzwierciedla go natomiast pluralistyczny system wartości, w którym istnieje wiele równorzędnych dóbr. Można je rozumowo poznać i ocenić, ale nie da się ich ustawić w obiektywną hierarchię ważności. Nie zawsze koegzystują one zgodnie ze sobą, zdarza się że pozostają w konflikcie niemożliwym do rozstrzygnięcia w racjonalny sposób. Według Graya berlińska koncepcja pluralizmu wartości ma zastosowanie na trzech poziomach²³⁵. Pierwszy dotyczy tego, że w obrębie każdej moralności lub sposobu postępowania może pojawić się konflikt wartości, którego nie sposób rozstrzygnąć przy pomocy teoretycznych rozważań lub praktyki. Drugi poziom to konstrukcja samych wartości – są one złożone i same w sobie pluralistyczne, ponieważ zawierają elementy nie zawsze możliwe do pogodzenia. Przykładowo

²³⁴ Ibidem, s. 27.

²³⁵ Por. J.Gray, *Isaiah Berlin*, Princeton University Press, Princeton 1996, s. 43-44.

wolność informacji może wchodzić w konflikt z wolnością przejawiająca się jako prawo do prywatności, mimo że stanowią one elementy wolności obywatelskiej. Trzeci ma związek z różnymi stylami życia w społeczeństwie, ponieważ są one podstawą dla różnych systemów wartości. Każda kultura tworzy własną moralność z właściwą dla niej koncepcją dobra – konsekwencją tego jest fakt, że w wielokulturowych społeczeństwach istnieje wiele, często znacznie różniących się od siebie systemów moralnych.

Do sformułowania koncepcji *modus vivendi* posłużyły Grayowi nie tylko krytykowane przez niego projekty liberalne, ale też filozofia Hobbesa, którą zinterpretował i przeformułował w duchu pluralizmu. U Hobbesa celem polityki jest brak wojny, zaś w interpretacji pluralistycznej celem polityki „nie jest tylko brak wojny, ale *modus vivendi* różnych form dobra i zła. Tak jak Hobbesowski pokój, owo *modus vivendi* nie może zostać osiągnięte całkowicie i ostatecznie. Z poprawionej myśli Hobbesa wynika, że najistotniejszą cechą każdego systemu nie jest to, jak dalece udaje mu się sprzyjać pewnej konkretnej wartości. Jest nią to, jak skuteczny jest w negocjowaniu konfliktów wartości. Sprawdzianem prawomocności każdego systemu jest jego sukces w dziedzinie mediacji między konfliktami wartości – wliczając w nie konkurencyjne ideały sprawiedliwości”²³⁶. Koncepcja Milla przewiduje zawsze możliwość racjonalnego rozwiązania w przypadku konfliktu wartości, a zarazem akceptuje wielość wartości. Koncepcja Graya dobitnie daje do zrozumienia, iż konflikty między ostatecznymi wartościami z reguły nie mogą być rozwiązane w racjonalny sposób, zawsze należy dokonać wyboru pomiędzy konkurencyjnymi wartościami. Wybór ten często wiąże się z pewnego rodzaju tragicznością, ponieważ jeśli spośród dwu (lub więcej) równorzędnych wartości musimy wybrać jedną, zawsze po dokonaniu wyboru pojawia się problem utraty tego, co odrzuciliśmy²³⁷.

Istota grayowskiego *modus vivendi* nie leży w sposobie rozwiązywania konfliktów, czy też w umiejętnym ich unikaniu lecz w tym, aby w sposób jak najbardziej bezkolizyjny przetrwać w społeczeństwie. Gray nie pozostawia czytelnika w złudzeniu, że po zastosowaniu takich a takich środków zapanuje wspaniała harmonia i ład społeczny. Wyraźnie twierdzi, że w pluralistycznych społeczeństwach napięcia będą zawsze i chodzi o to, aby je umiejętnie łagodzić i w pokojowy sposób przetrwać.

²³⁶ J.Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, s. 211.

²³⁷ Problem tragiczności towarzyszącej pluralizmowi analizuje w swoich pracach B.Polanowska-Sygulska, m.in. *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Znak, Kraków 1998, *Pluralizm i tragiczność*, w: *Studia z filozofii prawa*, t. 2, (red.) J. Stelmach, Wyd.UJ, Kraków 2003.

Dlatego ideał tolerancji przyjęty przez niego nie sprowadza się do maksymy typu: ‘wszyscy musimy pokochać różnorodność’, tylko raczej do bardziej umiarkowanego hasła, przykładowo: ‘praktycznie będzie, jeśli nauczymy się pokojowo żyć w zróżnicowanym kulturowo społeczeństwie’. Wygląda to na swego rodzaju program minimum, ale jego główną zaletą jest to, że wcielenie go w życie wydaje się być realnym. Należy też zaznaczyć, iż minimalizm tego programu nie oznacza, iż wcielenie go w życie byłoby sprawą łatwą i trywialną, wręcz przeciwnie - pokojowa koegzystencja różnych systemów wartości obok siebie zawsze jest społecznym sukcesem.

Podstawowym warunkiem dla zaistnienia koncepcji *modus vivendi* w praktyce jest prawomocność danego systemu politycznego. Chociaż nie istnieje prosty, uniwersalny sposób sprawdzania prawomocności systemu i w związku z tym czasem niełatwo tę kwestię rozstrzygnąć, to można starać się podać kilka wymogów decydujących o tym, czy system jest prawomocny. We współczesnych czasach należą do nich między innymi²³⁸: obecność rządów prawa w danym systemie; zdolność do zachowania pokoju; skutecznie działające instytucje przedstawicielskie oraz pozostałe władze; możliwość zmiany władzy przez obywateli w wyborach, bez odwoływania się do przemocy; zdolność do zaspokajania podstawowych potrzeb obywateli; ochrona mniejszości przed dyskryminacją. Ostatnim elementem wyliczanym przez Graya jest odzwierciedlanie sposobów życia obywateli i ich tożsamości, co należałoby tłumaczyć w ten sposób, że dane państwo czy organizacja ponadpaństwowa powinny się w jakiś sposób identyfikować ze wszystkimi obywatelami, aby nie było dysproporcji pomiędzy oficjalnym wizerunkiem społeczeństwa podawanym przez władze, a rzeczywistym obrazem społeczeństwa. Nie jest to wyliczenie wyczerpujące i należy dodać, że wszystkie wymogi rzadko kiedy są drobiazgowo spełniane, ale wyliczenie to pozwala w sensowny sposób wyznaczyć granice pomiędzy prawomocnymi systemami politycznymi, a takimi, których za prawomocne uznać nie można.

Dla Graya system jest nieprawomocny na tyle, na ile jego przetrwanie jest uzależnione od systematycznego naruszania szerokiego zakresu ludzkich interesów, które to naruszenia sprawiają, że ludzie nie mogą żyć w pełni wartościowym życiem²³⁹. Autor ten uważa, iż wszystkie systemy, które trwają dzięki „czynieniu zła w jego najgorszych uniwersalnych formach, są nieprawomocne bez względu na swą

²³⁸ Por. J.Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, s. 171.

²³⁹ Por. ibidem, s. 172.

długowieczność” – upływ czasu ich w żaden sposób nie legitymizuje. Do nieprawomocnych systemów zalicza Gray te, „w których praktykowane jest ludobójstwo lub istnieje oficjalne przyzwolenie na tortury; których istnienie zależy od ucisku mniejszości czy też większości; które poniżają swych obywateli lub tych, którzy współżyją z nimi w społeczeństwie; które niszczą wspólne środowisko; które sankcjonują religijne prześladowania; które nie zaspokajają podstawowych ludzkich potrzeb w warunkach, w których jest to praktycznie możliwe, lub które uniemożliwiają poszukiwanie równowagi między różnymi sposobami życia – takie systemy są dla tych, którymi rządzą, przeszkodami na drodze do ich dobrobytu”²⁴⁰. Z powyższego wyliczenia wynika, zwłaszcza przy odwołaniu się do dobrobytu obywateli, rozumianego raczej w kategoriach utylitarystycznych niż materialnych, że pomimo odcięcia się od nurtów myśli liberalnej koncepcja Graya więcej ma wspólnego z ideałami wyznawanymi przez Milla, niż z rozwiązaniami Hobbesa.

Konsekwencje przyjęcia projektu *modus vivendi* są również bliskie rozwiązaniom, jakie chciał widzieć w życiu polityczno-społecznym J.S.Mill. Po pierwsze, prawa człowieka, jak widzi je Gray „nie są niezmiennymi prawdami, nie powiązanymi z niczym moralnymi absolutami, których treść jest oczywista sama przez się. Są konwencjami, których treść różnicuje się w zależności od warunków i ludzkich interesów. Powinny być uznane nie tyle za kartę praw ogółnoświatowego systemu, liberalnego czy innego, ile raczej za ucieleśnienie minimalnych standardów politycznej prawomocności, których spełnienia winno się wymagać od wszystkich systemów”²⁴¹. W takim znaczeniu prawa człowieka są instrumentem umożliwiającym pokojową koegzystencję jednostkom i społecznościom, które wyznają różne systemy wartości. Sens takiego sposobu pojmowania praw człowieka sprowadza się do zaakceptowania, że nie istnieje jeden uniwersalny model sprawdzający się w każdych warunkach historycznych, ale nie znaczy to, iż kształt praw człowieka jest całkowicie zrelatywizowany do okoliczności historyczno-kulturowych. „Istnieją pewne prawa człowieka, które uznawać i wprowadzać w życie musi każdy w rozsądnym stopniu prawomocny system, ale nie składają się one na system idealny, czy to liberalny, czy inny. Właściwą rolą praw człowieka jest chronienie ludzi przed uniwersalnymi formami zła”²⁴². Postawa Graya co do statusu praw człowieka jest przykładem jego niechęci do

²⁴⁰ Ibidem, s. 172, 173.

²⁴¹ Ibidem, s. 170.

²⁴² Ibidem, s. 177.

dogmatyzmu, nawet w przypadku kwestii fundamentalnych, co jest też charakterystyczne dla myśli J.S.Milla. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku jest dla niego bardzo istotnym dokumentem, niemniej jednak rozwiązania świadczące o niemożliwych do przekroczenia granicach praworządności zostały w nim zmieszane z rozwiązaniami wynikającymi z mniej lub bardziej przemijających ideałów politycznych. O ile niepodważalny jest zakaz ludobójstwa i zniewolenia rasowego, o tyle na przykład prawo do okresowego płatnego urlopu nie będzie miało sensu w społecznościach, w których praca najemna nie jest dominującym rodzajem pracy.

Stanowisko Graya, mimo iż wygląda na „miękkie” jest w rzeczywistości dość rygorystyczne co do obrony zakresu wolności indywidualnej jednostki. Nie tylko ludobójstwo i dyskryminacja całych grup społecznych powinno być bezwzględnie zakazane, ale też przykładowo tortury w stosunku do pojedynczych jednostek. Na temat dopuszczalności stosowania tortur wywiązała się w ostatnich latach dyskusja w związku z nasileniem zagrożenia atakami terrorystycznymi. Powstało pytanie, zadawane nie tylko przez polityków, ale też i w kręgach uniwersyteckich: czy mogą zaistnieć warunki, w których stosowanie metod przesłuchania z użyciem tortur jest usprawiedliwione? Na przykład, jeśli osoba przesłuchiwana ma (lub istnieje podejrzenie, że ma) informacje mogące uratować dużą ilość osób. Alan Dershowitz z uniwersytetu Harvarda podkreśla, że konstytucja Stanów Zjednoczonych nie formułuje wprost zakazu tortur; niedopuszczalne natomiast są zeznania na swoją niekorzyść, co w praktyce oznacza, iż nie można użyć jako dowodu zeznania wymuszonego torturami. Taki sposób argumentacji sugeruje, że zaczyna pojawiać się polityczny klimat do utworzenia furtyki w powszechnie na Zachodzie przyjętym zakazie torturowania osób aresztowanych. J.Gray zajął stanowisko w najnowszej książce *Heresies: against Progress and other Illusions (Herezje. Krytyka postępu i innych iluzji)*, w którym zdecydowanie sprzeciwia się takiemu postawieniu problemu. Styl jego odpowiedzi jest dość nietypowy, ponieważ autor obrał formę ironicznego pamfletu o tytule *Torture: a modest proposal (Tortury: skromna propozycja)*. Argumentacja Graya rozwijana jest następująco: „w społeczeństwie prawdziwie liberalnym terrorysta ma niezbywalne prawo bycia torturowanym. Pokazuje to moralną wyższość społeczeństw liberalnych nad innymi społeczeństwami, dawnymi i obecnymi. Inne społeczeństwa poniżały terrorystów, podporządkowując ich bezprawnej i przez nikogo nie rozliczanej władzy. W nowym, właśnie powstającym świecie terroryści, którzy sami depczą prawa człowieka stosując terror, cieszyć się będą pełną godnością jako osoby objęte pełnym

procesem prawnym nawet podczas tortur. Możemy mieć nadzieję, że niebawem prawo to będzie przysługiwać powszechnie.[...] Potrzebny jest przełom w myśleniu o moralności. Liberalowie często podkreślają, że należy kwestionować odziedziczone wartości. Dyskusja zainicjowana przez Alana Dershowitza pokazuje, że liberalowie – w każdym razie amerykańscy – nie boją się zastosować tej lekcji. Najwybitniejsi myśliciele liberalni na świecie zajmują się tworzeniem nowoczesnego reżimu, który zalegalizuje tortury. W czasach nieustannego zagrożenia cywilizacji trudno o bardziej optymistyczny znak”²⁴³.

Przyjęcie minimalnych standardów praw człowieka w celu chronienia ludzi przed różnymi formami zła ma swoje konsekwencje w zaakceptowaniu ponadpaństwowej jurysdykcji w przypadku naruszenia tego typu praw przez konkretny reżim polityczny. Gray podkreśla, że przedłożenie uniwersalnych praw nad suwerenność państwową może się wiązać z zagrożeniami, jednak czasem jest usprawiedliwione – jako przykład podaje proces zbrodniarzy hitlerowskich w Norymberdze. Druga konsekwencja stanowiska Graya sprowadza się do tego, że demokratyczne sprawowanie władzy nie wiąże się tylko z przyznaniem obywatelom prawa do samostanowienia, ale jest także środkiem pozwalającym nawet zasadniczo odmiennym społecznościom podejmować wspólne decyzje, w tym także decyzje o zmianie władzy. Należy oddzielić demokrację od idei narodowego samostanowienia i zacząć o niej myśleć jako o środku, za pomocą którego różniące się od siebie społeczności mogą podejmować wspólne decyzje. Gray uważa, że zarówno istnienie praw człowieka, jak i demokratycznego sprawowania władzy są pewnego rodzaju konwencjami, które można przemodelowywać, dostosowując w ten sposób do zmian zachodzących w społeczeństwach. Nie traktuje ich natomiast jako ucieleśnienie uniwersalnych, niezmiennych zasad. Demokratyczne sprawowanie władzy pozwala obywatelom zachować przynależny im zakres wolności – o ile dany system polityczny w praktyce, a nie tylko w teorii jest sprawnie funkcjonującą demokracją. Fasadowa lub źle funkcjonująca demokracja może być równie poważnym zagrożeniem dla wolności jednostek, jak system autorytarny nie przewidujący liberalnych swobód obywatelskich. Gray wydaje się być zwolennikiem dobrze funkcjonujących demokracji, choć przyznaje, że jest możliwy liberalny system autorytarny. Analiza stanu współczesnych społeczeństw doprowadziła go do konkluzji, że w przypadku konfliktu między

²⁴³ J.Gray, *Tortury: skromna propozycja*, przeł. M. Szuster, w: „Nowa Res Publica”, jesień 4/2004, s. 160,161.

równorzędnymi wartościami nie ma jednego uniwersalnego rozwiązania, ani też jednej procedury rozwiązywania takich konfliktów. Jeśli chodzi o rolę władzy politycznej, to czasem musi ona elastycznie dopasować się do sytuacji, ponieważ odwoływanie się do prawa może na nic się nie przydać. Argumentacja Graya zmierza do tego, że być może należy trochę umniejszyć rolę praw, a zwiększyć znaczenie decyzji politycznych²⁴⁴. Przywodzi to na myśl niezbyt popularną współcześnie koncepcję decyzyzmu C.Schmitta, chociaż Gray nigdzie bezpośrednio się na nią nie powołuje. Niemiecki filozof kojarzony jest raczej z tym, że był głównym teoretykiem prawa w Niemczech hitlerowskich, a dopiero potem z konserwatywnym decyzyzmem, który propagował. Oczywiście tezy Schmitta, że każda władza musi mieć wroga, w opozycji do którego rządzi oraz, że dyktator podejmując decyzje sprzeczne z systemem prawnym tym samym go unieważnia, nijak się ma do koncepcji władzy Graya, niemniej jednak zachodzi między nimi zbieżność, jeśli chodzi o akceptację założenia, iż władza powinna mieć możliwość podejmowania decyzji politycznych niekoniecznie wynikających wprost z przepisów prawa. Grayowi chodzi prawdopodobnie o to, że ze swej natury uniwersalnie obowiązujące prawo nie zawsze jest w stanie zaoferować rozwiązania konfliktu między ostatecznymi wartościami – w tym sensie w kontekście polityczno-społecznym pojawia się przestrzeń dla decyzji politycznej.

Wspólnym elementem u Graya i Milla jest przywiązywanie dużej wagi do dobrze działających instytucji, które powołane są do tego, aby łatwiejsze było negocjowanie, gdy pojawiają się konflikty interesów i wartości pomiędzy różnymi społecznościami. Istotnym elementem jest też dobrze działające, nowoczesne państwo, ponieważ w warunkach anarchii, czy tyranii mas *modus vivendi* będzie skazany na niepowodzenie. Traktowanie przynależności religijnej jako prywatnej sprawy konkretnego człowieka sytuuje Graya bardzo blisko poglądów Milla. Moralność religijna nie powinna wyznaczać treści moralności świeckiej, ani tym bardziej nie powinna mieć wpływu na kształt prawa. Także niedogmatyczne spojrzenie na życie prywatne i moralność seksualną ludzi decyduje o tym, iż Grayowi bliżej do liberalizmu J.S.Milla, niż jakiegokolwiek innego. W eseju *Toleration: a post liberal perspective* Gray określa własne stanowisko w stosunku do kilku wzbudzających najwięcej emocji społecznych zjawisk. Homoseksualizm uważa za preferencję, która sama w sobie nie ma żadnego związku z moralnością. Aborcja według niego także nie jest kwestią z

²⁴⁴ Por. J.Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, s. 186.

dziedziny moralności, przynajmniej jeśli chodzi o wczesny okres ciąży – jednak nie starałby się narzucać własnego poglądu innym. Powinno się raczej przekonać innych siłą argumentacji (czyli rozwiązanie ściśle millowskie) i doprowadzić do porozumienia zapewniającego chociażby tymczasową równowagę społeczną. Analogiczne rozwiązanie winno być zastosowane w kwestii prostytucji oraz pornografii, co do których Gray określa się jako ultra-liberał, o ile nie wchodzi w grę przemoc, wykorzystywanie dzieci lub złamanie prawa do prywatności. Uważa on, iż państwo nie powinno kryminalizować prostytucji ani pornografii, lecz wprowadzić dla nich ramy prawne, pozwalające kontrolować te zjawiska, np. licencje dla sex-shopów, czy umieszczanie ich w specjalnie wyznaczonych strefach²⁴⁵. Przy okazji odkrywania własnych poglądów określa Gray również swój typ religijności, a raczej jej braku – jako „post-chrześcijański niewierzący (*post-Christian unbeliever*)”²⁴⁶, co też sytuuje go blisko sceptycznego względem religii Milla.

Czytając rozważania Graya o kondycji współczesnych społeczeństw można zadać pytanie: jak autor wyobraża sobie w praktyce zastosowanie ideału tolerancji, który proponuje? Wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia ze społeczeństwami wielokulturowymi, a zanoszą się na to, że na Zachodzie zjawisko to będzie jeszcze długo narastać, pojawia się problem, jaki model tolerancji przyjąć, aby uniknąć niepokojów społecznych, a zarazem zachować tożsamość liberalnych demokracji. Gray opowiada się przeciwko oświeceniowej koncepcji tolerancji próbującej jednoczyć wszystkich pod wspólnym szyldem. W zamian proponuje ideał, w którym istnieje wiele równorzędnych sposobów i stylów życia. Używa nawet określenia *radical tolerance of indifference*²⁴⁷ (radikalna tolerancja obojętności) sugerującego, że nie powinno się oceniać wartości systemów moralnych innych niż nasz własny. Krytykuje zarazem relatywizm kulturowy, więc wydaje się, że w jego myśleniu można znaleźć pewną niekonsekwencję. Z jednej strony, władza nie powinna dążyć do narzucenia monistycznego ideału obywatelom, z drugiej strony, jeśli będzie obojętnie tolerowała wszystkie systemy może sama w ten sposób zapracować na własną zgubę. Jeśli jakaś dostatecznie silna grupa postanowi zanegować zachodnie ideały demokracji i praw człowieka i zacznie dążyć do wprowadzenia np. islamskiego prawa szariatu, czy nasza

²⁴⁵ Patrz J.Gray, *Toleration: a post liberal perspective*, w: *Enlightenment's Wake. Politics and culture at the close of the modern age*, Routledge, London and NY 1995, s. 21-23.

²⁴⁶ Ibidem, s. 28.

²⁴⁷ Ibidem, s. 28.

tolerancja winna pozostać nieoceniającą obojętnością? Gray wyraźnie twierdzi, że w takiej sytuacji nie, ponieważ tolerancja nie powinna równać się głupocie politycznej.

Jego koncepcja oparta jest na założeniu, negującym sens uniwersalizacji całych systemów wartości, ale zakładającym pewne minimum, które musi przyjąć każdy system, aby mógł przetrwać i koegzystować z innymi. Jest to znów program minimum nie pozwalający na eksport własnych, partykularnych ideałów, umożliwiający za to skuteczną obronę przed zostaniem zniewolonym przez ideały cudze. W artykule *Global utopias and clashing civilisations: misunderstanding the present* Gray twierdzi: „Pomijam tutaj sugestię, że wszystkie ludzkie wartości są wytworami kultury. Ta niegdyś modna doktryna relatywizmu kulturowego nie wydaje mi się godna szerszych rozważań. Równie dobrze może być prawdziwym, że niektóre dobra, zwłaszcza te szczególnie ważne dla zachodnich społeczeństw nie są uniwersalnie wartościowe. Ale to nie znaczy, że wszystkie ludzkie rodzaje dobra i zła są kulturowo zmienne”²⁴⁸. W *Dwu twarzach liberalizmu* dodaje: „Istnieją minimalne standardy dobrych obyczajów i prawomocności, które znajdują zastosowanie w wypadku wszystkich współczesnych systemów, ale nie są to wartości jednoznacznie liberalne”²⁴⁹. Niekoniecznie autonomia musi mieć największą wartość dla ludzi, okazuje się, że bezpieczeństwo socjalne jest równie wartościowe i być może niektórzy wolą zrezygnować z części autonomii, aby uzyskać większe bezpieczeństwo, co dla klasycznego liberalizmu byłoby wyrzeczeniem się najważniejszej z możliwych wolności.

Gray nigdzie szczegółowo nie definiuje wspólnego minimum, które powinna respektować każda z żyjących obok siebie kultur. Wiadomo, że chodzi o bronienie jednostek przed uniwersalnymi formami zła oraz przed przeszkodami na ich drodze do dobrobytu. W połączeniu z radykalną tolerancją daje to obraz wolności indywidualnej, która ma nie tylko wersję negatywną, czyli jest ‘wolnością od’ – przykładowo od ludobójstwa, rasizmu, prześladowań religijnych, tortur itp. Ma ona też wersję pozytywną – ‘wolność do’, w praktyce możliwość dążenia do własnego dobrobytu na różne sposoby. Gdzie zatem istnieje owa granica pomiędzy dążeniem do dobrobytu własnego a niszczeniem dobrobytu innych? Zbyt prostym byłoby przytoczyć obiegowe powiedzenie ‘żyj i pozwól żyć innym’, ponieważ w praktyce niewiele z niego wynika. Niestety, tworzenie praktyki politycznej jest procesem długotrwałym i

²⁴⁸ J.Gray, *Global utopias and clashing civilisations: misunderstanding the present*, w: „*International Affairs*”, vol. 74, nr 1, Jan 1998, s. 159.

²⁴⁹ J.Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, s. 174.

skomplikowanym, ponieważ oprócz realizowania powziętych planów (jakimi w tym przypadku jest model *modus vivendi*) rzeczywistość zawsze zaskakuje nas niemożliwymi do przewidzenia zdarzeniami, na które trzeba bez uprzedniego przygotowania reagować. Nikt w Wielkiej Brytanii nie przewidywał, iż rząd zapewniając dotacje szkołom dla mniejszości narodowych, religijnych i etnicznych będzie realizował nie tylko ideał tolerancji ale spowoduje sytuację, w której radykalni islamscy duchowni wpajają swoim młodym uczniom pogardę i nienawiść dla zachodnich wartości, dzięki którym mogą do tych szkół uczęszczać. Dlatego według Graya należy odpowiednio zareagować na taką sytuację i przyznawać dotację szkołom tylko pod warunkiem, że w programie nauczania znajdzie się także minimum obowiązujące w całym kraju. Zapobiegłoby to sytuacjom, w których jawnie wpaja się uczniom zasady sprzeczne z obowiązującym prawem. To minimum powinno też dotyczyć treści prawa, tak aby nie można go było dowolnie zmieniać, wprowadzając na przykład przyzwolenia na tortury, ponieważ akurat pasowałoby to z politycznego punktu widzenia. Na gruncie polskim stałymi tematami powracającymi od kilku lat jest kwestia kary śmierci, aborcji, czy choćby uznania jednej z religii za szczególnie uprzywilejowaną (co *de facto* w przypadku katolicyzmu i tak ma miejsce). Na razie trwają debaty dotyczące merytorycznie każdego problemu z osobna, nie zaczęła się natomiast debata metateoretyczna na temat tego, na ile dopuszczalne i prawomocne są zmiany prawa w kwestiach dotyczących wartości fundamentalnych.

Koncepcja pluralizmu w ujęciu Johna Graya powstała w dużym stopniu dzięki szczegółowej analizie i krytyce liberalizmu podjętej przez tego autora. Doszedł on do wniosku, że liberalizm, jako przykład systemu idealnego ponosi porażkę, ponieważ w życiu społecznym istnieją i będą istnieć konflikty wartości. Lepszym odzwierciedleniem etycznego życia społeczeństw jest pluralizm, dlatego Gray proponuje koncepcję *modus vivendi*, w której nie próbuje zunifikować wielu wartości w jednym systemie, lecz akceptuje ich wspólną koegzystencję. Mimo, że autor tak bardzo odżegnuje się od uniwersalistycznych założeń liberalizmu, w pewnym momencie przyznaje, iż jego koncepcja nie jest negacją liberalizmu tylko raczej nowym sposobem patrzenia na liberalizm: „O projekcie liberalnym możemy myśleć nie jako o przedsięwzięciu zmierzającym do stworzenia uniwersalnego systemu czy sposobu życia, ale jako o poszukiwaniu *modus vivendi* różnych systemów i sposobów życia. Jeśli myślimy o nim w ten sposób, liberalizm nie jest stronnictwym żądaniem przyznania powszechnej władzy jakiejś partykularnej moralności, ale poszukiwaniem warunków

koegzystencji różnych moralności. Wedle tego alternatywnego punktu widzenia liberalizm związany jest z radzeniem sobie z konfliktami między kulturami, które na zawsze pozostaną różne, a nie z tworzeniem uniwersalnej cywilizacji²⁵⁰. Wydaje się uzasadnionym określić pluralizm Graya mianem liberalnego, ponieważ autor ten mimo, że uważa dotychczasowe projekty liberalizmu za chybione, to nie odżegnuje się od słuszności wielu jego elementarnych założeń. Jakkolwiek Gray nie krytykuje współczesnego spojrzenia na wolność indywidualną i wszystkich wartości, które się z nią wiążą, w ostatecznym rachunku jest ich gorącym orędownikiem – jak J.S.Mill w XIX wieku. Między nim a Millem jest dużo różnic, wśród nich rozmiar sceptycyzmu: Mill był przekonany o możliwości zrealizowania własnych koncepcji, choć może niezbyt szybko i na pewno nie bez trudności. Gray jest pesymistycznym sceptykiem, chociaż bardzo chciałby, aby jego ciężka wizja przyszłości ludzkości się nie sprawdziła. Twierdzi: „Człowiek byłoby zaprzeczanie, iż idea *modus vivendi* jest sceptycznym punktem widzenia. Ale tym, z czego ona rezygnuje, nie jest wiara w możliwość poznania różnicy między tym, co słuszne, i tym, co niesłuszne. Tym czymś jest tradycyjne przekonanie odziedziczone przez współczesną liberalną ortodoksję, zgodnie z którym kwestie wartości mogą mieć tylko jedno prawidłowe rozwiązanie. Rezygnacja z owego przekonania nie jest stratą, ponieważ oznacza, że różnorodność sposobów życia i systemów społecznych jest oznaką ludzkiej wolności, a nie błędem”²⁵¹.

Można zaryzykować twierdzenie, iż Gray nigdy nie porzucił millowskiego przekonania o tym, że wolność jest kluczową wartością w życiu człowieka – tym, co określa jego sposób istnienia i nadaje mu sens. W swych późniejszych niż *Dwie twarze liberalizmu* pracach podważa zakres ludzkiej wolności, a nawet niemalże złorzeczy ludziom krytykując ich sposób wykorzystywania swej pozycji na Ziemi. Jednak zastanawianie się nad zakresem wolności, czy też krytykowanie ludzi za dokonywanie destrukcyjnych dla całej planety wyborów nie zmienia faktu, iż kwestia wolności pozostaje dla tego autora wciąż czymś pierwszorzędym. Z jego pism wynika, że chciałby, o ile to możliwe przyczynić się do zmiany sytuacji ludzi na lepsze – i jest to cel odziedziczony po J.S.Millu, a nie po Hobbesie lub jakimkolwiek innym z przywoływanych przez Graya myślicieli. Przedstawiając swoją koncepcję życia społeczno-politycznego czasami autor zapomina, jakim jest sceptykiem i pesymistą i nieraz wymknie mu się stwierdzenie, że tak naprawdę jest to jakiś rodzaj misji: „Wkład

²⁵⁰ Ibidem, s. 218-219.

²⁵¹ Ibidem, s. 220-221.

w zachowanie społeczeństwa obywatelskiego jest dla nas zaangażowaniem w utrzymanie cywilizacji. I chociaż jest to tylko jeden z różnych sposobów rozkwitu, jaki nasz gatunek osiągnął, to społeczeństwo obywatelskie jest takim rodzajem społeczeństwa, w którym przyczyniliśmy się dla dobra ludzkości; broniąc go, bronimy tego, co najlepsze w naszym kulturowym dziedzictwie, a zarazem najlepsze, o czym w tej chwili możemy marzyć”²⁵². Nie jest Grayowi obojętny ani los pojedynczej jednostki, ani całej ludzkości, chociaż w aktualnym okresie twórczości ma on o ludziach i ich naturze niezbyt wysokie mniemanie.

²⁵² J.Gray, *The politics of cultural diversity*, s. 328.

3. Natura ludzka a status etyki jako sztuki życia

W każdej koncepcji etycznej, która pretenduje do miana kompletnej powinien znaleźć się pogląd autora na zagadnienie ludzkiej natury. John Gray, podobnie jak J.S.Mill także wypowiada się na ten temat, chociaż jego poglądy również w tej kwestii podlegały ewolucji. Swoją wizję natury człowieka zbudował Gray na fundamentach krytyki oświeceniowego ideału człowieka jako istoty postępowej, żarliwie bronionego nie tylko przez myślicieli *stricte* związanych z Oświeceniem, ale i scjentyistów oraz pozytywistów. Należy przypomnieć, iż J.S.Mill, który w pewien sposób był wyrazicielem idei scjentyzmu i pozytywizmu uważał, że człowiek jest istotą, która w swą naturę ma wpisane dążenie do postępu wraz z założeniem iż poszczególne elementy tej natury nie są określone w sposób niezmienny raz na zawsze – tylko elastycznie mogą ulegać zmianie poddając się zachodzącemu procesowi postępu etycznego. Człowiek w myśli Milla jest w dużej mierze twórcą własnej natury, ponieważ dążąc do samodoskonalenia może być sprawcą jej zmian.

Gray odrzucił taką wersję natury ludzkiej traktując ją jako utopijną i bezpodstawnie optymistyczną. Krytyka oświeceniowej wizji natury ludzkiej nie sprowadziła się tym samym do przyjęcia przez niego kontroświeceniowego²⁵³ przekonania o braku wspólnej ludzkiej natury. Nie zanegował tezy o jej istnieniu, ponieważ według niego „kontroświeceniowe przekonanie, że nie istnieje nic takiego jak ludzka natura, jest w takiej samej mierze iluzją, w jakiej jest nią oświeceniowa idea uniwersalnego człowieczeństwa. Ludzie, tak jak i inne zwierzęta mają wspólną naturę, której potrzeby są dość niezmiennie. To owa wspólna natura leży u podstaw uniwersalnych form dobra i zła. To ona również tłumaczy ich uniwersalne konflikty”²⁵⁴. Jako podstawę swej koncepcji ludzkiej natury przyjął J.Gray przynależność człowieka do świata zwierząt, co jest kluczowe w późniejszej ewolucji jego poglądów. Co wspólne dla natury ludzkiej i zwierzęcej, to istnienie niezmiennych potrzeb, do których spełnienia dąży dany gatunek. Niektóre potrzeby ludzie mają wspólne ze zwierzętami – jak potrzeba przetrwania, bezpieczeństwa, zaspokojenia głodu, bycia jednym z członków grupy itd. Niektóre zaś są specyficznie ludzkie,

²⁵³ Wyrażenie ‘kontroświecenie’ (*counter-Enlightenment*) zostało stworzone przez I.Berlina i dotyczy nurtów myślowych powstałych równoległe do myśli Oświecenia, a zawierających jej krytykę – w tym głównie przedstawicieli niemieckiego romantyzmu i idealizmu w filozofii (np. J.G.Herder, J.G.Hamann, G.Fichte).

²⁵⁴ J.Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, s. 192.

dlatego ludzka natura jednak w jakiś sposób różni się od zwierzęcej. Z lekką dozą sceptycyzmu Gray przyznaje, że o ile „istnieje cokolwiek charakterystycznego dla gatunku ludzkiego, to jest nim możliwość samorealizacji na wiele sposobów”²⁵⁵. Przedstawiciele danego gatunku zwierząt potrafią żyć tylko w jeden dostępny im sposób, zatem u nich samorealizacja, o ile można w ogóle tak to określić przejawia się zawsze tak samo, człowiek natomiast tworzy różnorodne formy i style życia, czym się zasadniczo różni od reszty zwierzęcej populacji. Jest jeszcze jedna cecha wyróżniająca ludzi spośród innych zwierząt – pomysłowość: „Ludzie są zwierzętami nader pomysłowymi. Z powodu powszechności konfliktów nieustannie tworzą partykularne formy życia. Twierdzenie to zawsze pozostanie prawdziwe, chyba że nowe technologie zdołają radykalnie zmienić genotyp człowieka”²⁵⁶.

Z tej krótkiej charakterystyki wyłania się wizja natury ludzkiej oparta na założeniach: 1) człowiek jest w pierwszej kolejności jednym ze zwierząt; 2) różni się od innych zwierząt tym, że ma możliwość samorealizacji na wiele sposobów oraz jest dużo bardziej pomysłowy; 3) naturę ludzką można zmienić, zmieniając genotyp człowieka. Z tego schematu myślowego nie wynika jeszcze pesymistyczne spojrzenie na naturę człowieka, ponieważ nadal w jakiś sposób przystaje on do myśli J.S.Milla. Należy pamiętać, że chociaż Mill nie podkreślał zwierzęcych elementów natury człowieka (być może dlatego, że pasowały bardziej do społeczeństw barbarzyńskich niż cywilizowanych), to jako empiryk znający myśl Darwina²⁵⁷ nie negował biologicznego dziedzictwa człowieka. Możliwość samorealizacji na wiele sposobów w języku Milla oznaczałaby dążenie do indywidualności; natomiast pomysłowość związana z intelektem była jednym z kluczowych elementów w dążeniu do perfekcjonistycznego samorozwoju w koncepcji Milla. Możliwość zmienności natury ludzkiej wiązała się natomiast z tym, że człowiek rozwijając się, wkracza na drogę postępu, przez co jego natura może się zmienić – oczywiście na lepszą, ponieważ w interesie człowieka jako istoty postępowej leży zmiana na lepsze. Mimo tego, że schemat w pewien sposób pasuje do myśli Milla, zostały z niego przez Graya wyciągnięte zupełnie inne wnioski.

Opierając się na tezie, iż człowiek jest jednym ze zwierząt wysnuł Gray wniosek, iż przynależność do zwierząt oznacza u człowieka to, że nie może on w żaden

²⁵⁵ Ibidem, s. 37.

²⁵⁶ Ibidem, s. 39.

²⁵⁷ Kwestię stosunku J.S.Milla do koncepcji Ch.Darwina omawia J.M.Robson w *The Improvement of Mankind*, gdzie między innymi przywołuje fragment listu Milla do Baina, w którym Mill pisze o kwestii prawdziwości doktryny Darwina: chociaż „nie można powiedzieć, iż dowiódł on prawdziwości swojej doktryny, jednak wydaje się, że dowiódł, iż może ona być prawdziwa”, Ibidem, s. 274.

sposób wykroczyć poza swe biologiczne dziedzictwo, będąc dodatkowo najbardziej destrukcyjnym gatunkiem na Ziemi. Możliwość samorealizacji na różne sposoby oraz nadzwyczajna pomysłowość, na skutek towarzyszącego im elementu destrukcyjności przejawia się głównie w konfliktach będących nieodłącznym składnikiem pluralistycznych społeczeństw oraz w różnych formach panowania nad innymi gatunkami. Ewentualna zmiana natury ludzkiej na skutek zmiany genotypu człowieka nie doprowadzi do niczego dobrego – może być jeszcze gorzej. Taki obraz natury ludzkiej naszkicował Gray w *Słomianych psach*, książce wydanej w 2002 roku.

Zaskakująca to książka. Jej pełny tytuł brzmi *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach* – i rzeczywiście, można ją traktować jako współczesny traktat o kondycji człowieka. W eseju *Berlin, Oakeshott i Oświecenie* postawił Gray tezę, iż filozofia nie odzwierciedla życia moralnego – natomiast może to robić sztuka oraz literatura piękna, w tym poezja²⁵⁸. Filozofia jest w stanie uściślać pojęcia, budować definicje, analizować związki przyczynowe, ale nie jest w stanie oddać istoty doświadczenia moralnego. Co prawda można znaleźć takie próby w twórczości późnego Wittgensteina oraz Heideggera, jednakże ten typ filozofowania znajduje się w mniejszości. Analiza *Słomianych psów* J.Graya wydaje się potwierdzać, iż autor spróbował wyjść poza konwencję swoich dotychczasowych rozpraw i esejów filozoficznych i starał się napisać tekst, który zarazem spełnia wymogi rozprawy filozoficznej jak i literatury pięknej. Nie ma w nim przypisów u dołu strony, a tylko odnośniki do wymienianych źródeł na końcu. Książka zbudowana jest jak pozycja beletrystyczna – podzielona jest na krótkie, błyskotliwie zatytułowane podrozdziały, niektóre z nich są impresjami zawierającymi zaledwie kilka zdań. Można zauważyć sporo cytatów z poezji, jest w niej też dużo metafor i porównań, autor przytacza sporo przykładów z historii, dzięki czemu czyta się ją prawie jak powieść. Jeśli chcemy znaleźć w twórczości Graya odpowiedź na pytanie, jakie są jego poglądy na naturę człowieka oraz na istotę i funkcję moralności, znajdziemy ją właśnie tutaj.

Człowiek jest jednym z wielu zwierząt i jego zwierzęcość decyduje w dużej mierze o jego naturze. Zatem, aby poznać naturę człowieka, trzeba się przede wszystkim przyjrzeć zwierzętom. „Jeśli ktoś chce naprawdę uniknąć ludzkiego solipsyzmu, nie powinien szukać samotności. Zamiast uciekać na pustynię, gdzie zostanie rzucony w świat własnych myśli, powinien raczej poszukać towarzystwa

²⁵⁸ Patrz, J.Gray, *Berlin, Oakeshott i Oświecenie*, w: Tenże, *Po liberalizmie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 401-420.

innych zwierząt. To ogród zoologiczny, a nie klasztor, przypomina okno, z którego można przyglądać się światu ludzi”²⁵⁹. Teza Graya nie jest ani nowa, ani rewolucyjna – co charakterystyczne, to odwoływanie się przez niego do empirycznych argumentów z wyników badań naukowych oraz do teorii współczesnych uczonych, w tym twórcy socjobiologii, E.O.Wilsona, traktujących człowieka jako jednostkę socjo-biologiczną. Przyjęcie założenia, że ludzie są tylko i wyłącznie jednym z wielu gatunków zwierząt na Ziemi ma dość istotne konsekwencje – w tym taką, iż antropocentryczna postawa staje się nieuprawniona. W tej perspektywie także kwestia wolności człowieka staje pod znakiem zapytania - ponieważ jeśli zwierzęta żyją w ten sposób, iż po prostu starają się przetrwać reagując na następujące po sobie wydarzenia, dlaczego życie człowieka miałoby się pod tym względem różnić? Jest to dość kłopotliwy problem i Gray zastanawiając się nad nim przywołuje osiągnięcia nauki w badaniach nad świadomością ludzi i zwierząt. Twierdzi: „koty, psy i konie przejawiają świadomość własnego otoczenia; doświadczają samych siebie jako istot działających lub powstrzymujących się od działania; mają myśli i wrażenia. Jak wykazali specjaliści od ssaków naczelnych, nasi najbliżsi, ewolucyjni krewniacy przejawiają liczne umysłowe zdolności, które przyzwyczailiśmy się traktować jako naszą wyłączną domenę. Wbrew starożytnej tradycji, w świadomej uwadze nie kryje się nic szczególnie ludzkiego”²⁶⁰.

Różnica pomiędzy ludźmi a zwierzętami pod względem świadomości jest taka, że zwierzęta nie mają poczucia tożsamości osobowej, czyli samoświadomości. Ta cecha jednak wcale nie oznacza, że w pełni kontrolujemy swoje życie, być może jest tak, jak wykazują niedawne badania naukowe, że wolna wola jest jedną z użytecznych iluzji, jakie stworzył sobie człowiek. „Benjamin Libet w pracy o ‘półsekundowym opóźnieniu’ wykazał, że elektryczny impuls inicjujący działanie pojawia się pół sekundy *przed* podjęciem świadomej decyzji działania. Wydaje się nam, że najpierw zastanawiamy się jak postąpić, a następnie to robimy. W rzeczywistości niemal przez całe życie człowieka źródłem jego działań są nieświadome impulsy; mózg przygotowuje nas do podjęcia działania, a dopiero *potem* przeżywamy związane z tym doświadczenie”²⁶¹. Także nasze przeświadczenie o trwałości naszej jaźni jest najprawdopodobniej iluzją – taki argument spotykamy nie tylko u współczesnych naukowców, m.in. neurobiologa F.Vareli, ale jest to jeden z fundamentów buddyzmu –

²⁵⁹ J.Gray, *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, przeł. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 134.

²⁶⁰ Ibidem, s. 59.

²⁶¹ Ibidem, s. 63.

religii o ponad 2500-letnim rodowodzie. Według Graya „źródłem koncepcji, zgodnie z którą naszymi życiami kieruje homunkulus – wewnętrzna osoba, rządząca zachowaniem człowieka – jest ludzka zdolność do spojrzenia na samego siebie z zewnętrznej perspektywy. Rzutujemy jaźń na nasze działania, ponieważ dzięki temu potrafimy wyjaśnić ich widoczną spójność”²⁶². Człowiek stworzył sobie iluzję bycia osobą, ponieważ to mu ułatwia życie. Przyjęcie pozy bycia osobą wyjaśnia Gray w erudycyjny sposób, odwołując się do jednego ze znaczeń łacińskiego słowa *persona* – czyli maska, którą aktorzy przywdziewali na scenie, aby przeistoczyć się w grany przez siebie charakter. *Persona* znaczyło też ‘osoba’ – stąd w angielskim słowo *person*. „Historia świata sugeruje, że bycie osobą to nie istota człowieczeństwa, lecz tylko jedna z jego masek. Osoby to ludzie, którzy przywdziali maskę rozdawaną w Europie w ciągu życia ostatnich kilku pokoleń i uznali ją za własną twarz”²⁶³.

Do antymetafizycznych przemyśleń Graya o naturze człowieka należałoby też dołączyć jego pogląd na pochodzenie i naturę świadomości. Píše on: „w ewolucyjnych pradziejach człowieka świadomość pojawiła się jako uboczny wytwór języka. Dziś stanowi uboczny produkt mediów”²⁶⁴. Teza, iż świadomość jest ubocznym wytworem języka jest charakterystyczna dla tych teorii kognitywistycznych, które zakładają, że nasze postrzeganie, a co za tym idzie nasz język kształtuje nasz świat. Przyjmując takie stanowisko Gray jest antymetafizyczny w sensie odrzucenia każdej teorii metafizycznej o teistycznym rodowodzie, niemniej jednak jego sposób widzenia człowieka nie jest tylko odwoływaniem się do biologii i teorii ewolucji. Człowiek według Graya ma dwa oblicza: jednym jest *homo sapiens*, destrukcyjne zwierzę, bezmyślnie niszczące swoje środowisko naturalne, natomiast drugie oblicze, to człowiek próbujący przekroczyć własne ograniczenia i tworzący iluzję, które pomagają mu przetrwać. Drugie oblicze natury człowieka można określić *homo transcendens*²⁶⁵ i w pewien sposób zaprzecza temu, że człowiek jest tylko i wyłącznie jednym ze zwierząt.

Homo sapiens (od łac. *sapio* – wyrywam, zabieram, gwałcę, porywam, robię coś szybko, bez zastanowienia) charakteryzuje się tym, że jest specjalistą w czynnościach, które oznaczają źródłosłów jego nazwy. Człowiek jest istotą destrukcyjną dla środowiska, w którym żyje, czyli Ziemi oraz dla innych gatunków zwierząt zamieszkujących

²⁶² Ibidem, s. 68.

²⁶³ Ibidem, s. 57.

²⁶⁴ Ibidem, s. 153.

²⁶⁵ Takiego określenia Gray nie używa, utworzyłam je jako analogię do *homo sapiens*, które z kolei jest bezpośrednim odnośnikiem do *homo sapiens* i jednocześnie drwiną z racjonalności przypisywanej człowiekowi.

Ziemię, a także dla własnych pobratymców. Podążając tropem myśli J.Graya można zastanowić się, w jaki sposób ludzie traktują środowisko naturalne, inne zwierzęta oraz członków własnego gatunku. Dla środowiska naturalnego największym zagrożeniem jest działalność ludzi oraz systematyczny przyrost populacji ludzkiej. Na podstawie lektury *Programu dla Zielonych Konserwatystów* oraz *Słomianych psów* łatwo wywnioskować, iż Gray sympatyzuje z nurtem głębokiej ekologii, szczególnie zaś przypadła mu do gustu hipoteza Gai Jamesa Lovelocka. Według Lovelocka Gaja, czyli Ziemia jest samowystarczalnym organizmem, który dąży do zachowania pewnej równowagi. Dla Gai człowiek mógłby nie istnieć, jest nawet dla niej zbędnym ciężarem, podczas gdy zachowanie równowagi klimatyczno-biologicznej na Ziemi jest najżywotniejszym interesem człowieka. Tutaj ukrywa się pierwsze źródło głupoty naszego gatunku: środowisko naturalne jest nam potrzebne do przetrwania, a my je bezmyślnie niszczymy. Przemysłowa działalność człowieka bez poważnych prób zapobieżenia dalszemu ocieplaniu klimatu, rabunkowe wykorzystywanie surowców naturalnych Ziemi, w tym niszczenie dzikiej przyrody, nieudane próby ingerencji w procesy klimatyczno-przyrodnicze (jak regulacja niektórych rzek na terenie b.ZSRR, co spowodowało katastrofę ekologiczną), zanieczyszczanie środowiska naturalnego – to tylko przykłady rozległej działalności człowieka w tej dziedzinie. Stan naszego środowiska naturalnego jest według Graya jednym z pierwszorzędnych problemów ludzkości we współczesnych czasach, nie ma bardziej istotnej kwestii. W chwili obecnej, nawet gdyby ludzkość (choć jest to myślenie utopijne) zdecydowała się na szeroki program naprawy naturalnego środowiska, bez utrzymania w ryzach wzrostu populacji ludzkiej działania te przyniosą tylko połowiczny skutek. Naprawa środowiska naturalnego jest wymagającym i ambitnym zadaniem, dlatego należy uwzględnić w jej programie zarówno kwestie dotyczące wszystkich ludzi naraz (np. rozwiązania energetyczne), jak i każdej jednostki z osobna (np. kwestia używania samochodu osobowego w zatłoczonych aglomeracjach miejskich).

Perspektywie przeludnienia należy zaś starać się zapobiec, zanim, jak w teorii Malthusa, ludzie zaczną masowo toczyć krwawe wojny o dostęp do surowców naturalnych, pożywienia i wody pitnej. Gray dostrzega jeszcze jeden aspekt zwiększającej się populacji ludzi: „przeludnienie jest samo w sobie pogwałceniem indywidualnej wolności, ponieważ, w miarę jak narasta, coraz więcej naszych poczynań podlega ograniczeniom wskutek gęstości zaludnienia. Gwałtowny i dramatyczny wzrost liczby ludności był przez co najmniej jednego dwudziestowiecznego myśliciela

konserwatywnego postrzegany jako jeden z aspektów panowania mas, które stanowi główne w naszym stuleciu zagrożenie indywidualizmu”²⁶⁶. Wizja przedstawiona przez Ortegę y Gassetę w *Buncie mas* może okazać się bliska prawdy wraz z rosnącą liczbą ludności. Gray podobnie jak Mill uważa, iż kontrola liczebności populacji ludzkiej jest bardzo ważna, choć w przeciwieństwie do Milla jego przemyślenia nie są nacechowane optymizmem. W najnowszej książce twierdzi: „*Homo sapiens* ma długą historię masowych mordów, ale rzadko kiedy decydował się na inteligentny i cywilizowany sposób regulowania własnej liczebności. Jeśli populacja się zmniejszy, to w wyniku wojen, ludobójstwa lub ogólnego załamania społecznego, jakie ma miejsce w postkomunistycznej Rosji”²⁶⁷.

Stosunek człowieka do innych zwierząt jest w opinii Graya wynikiem antropocentryzmu, który jest obecny współcześnie niemalże w każdej kulturze. Antropocentryzm na Zachodzie został utrwalony najpierw przez chrześcijaństwo, dla którego człowiek jest królem stworzenia, a potem przez ideały humanizmu oświeceniowego, traktującego człowieka jako istotę racjonalną i dążącą ku postępowi. Taka postawa według Graya jest jedną z najgłębiej zakorzenionych, a zarazem najbardziej szkodliwych iluzji. Nie ma powodu, dla którego człowiek powinien się czuć dużo lepszym od innych zwierząt. Wręcz przeciwnie, w swoście pojętych cnotach zwierząt należałoby się doszukiwać źródeł etyki. „Korzeniem etyki są zwierzęce zalety. Ludzie nie mogliby prowadzić udanego życia, gdyby nie cnoty, które dzielą ze swoimi zwierzęcymi krewniakami. Nie jest to nowa idea. Dwa i pół tysiąca lat temu Arystoteles zauważył podobieństwa między ludźmi a delfinami. Podobnie jak ludzie, delfiny podejmują celowe działania, by osiągnąć życiowe dobra, ćwiczą dla przyjemności swe zdolności i umiejętności, przejawiają takie cechy jak ciekawość i odwaga. Nie tylko ludzie żyją etycznie”²⁶⁸. Oceniając umiejętność życia zgodnego z etyką, Gray stwierdza, iż w rzeczywistości nieliczni potrafią prowadzić dobre życie. „Taoiści zdawali sobie z tego sprawę i dlatego wśród innych zwierząt szukali przewodników, którzy mogliby nam wskazać drogę wiodącą do dobrego życia. Dzikie zwierzęta umieją żyć; nie muszą myśleć ani się zastanawiać. Porzucają naturalne życie dopiero wtedy, gdy znajdują się w niewoli u ludzi. Jak to ujmuje Zhuangzi, dzikie konie jedzą trawę i piją wodę. Kiedy są zadowolone, splatają szyję i ocierają się o siebie, a kiedy są złe,

²⁶⁶ J.Gray, *Program dla Zielonych Konserwatystów*, przeł. P. Rymarczyk, w: Tenże, *Po liberalizmie*, s. 187-188.

²⁶⁷ J.Gray, *Heresies: against Progress and other Illusions*, Granta Books, London 2004, s. 40.

²⁶⁸ J.Gray, *Słomiane psy*, s. 100.

odwracają się tyłem i kopią. I na tym się kończy cała wiedza koni. Ale kiedy je zaprzęgnięto w dyszle i jarzma, wtedy konie nauczyły się rozglądać na wszystkie strony, wyginać szyję, płoszyć się i wypływać wędzidło. Dla ludzi pozostających w jarzmie ‘moralności’ dobre życie oznacza nieustanne dążenie. Dla taoistów oznacza ono natomiast życie bez wysiłku, zgodne z naszą naturą”²⁶⁹.

Przytoczone fragmenty *Słomianych psów* są trochę enigmatyczne, a ich dosłowne brzmienie staje się bardziej zrozumiałe, gdy przypomnimy, iż dla Graya problem wyborów, jakich człowiek dokonuje w życiu nie jest czymś wyjątkowym, ani nie jest trudnym do udźwignięcia brzemieniem, jak przedstawiają to niektóre doktryny moralne. Wybory dokonywane w życiu bywają naznaczone tragicznością, ale tak właśnie wygląda życie – jest to nasz chleb powszedni i nie ma z czego robić tragedii. Kultura Zachodnia według Graya traktuje dokonywanie wyboru (o ile samo zjawisko nie jest jeszcze jedną z iluzji) jak rodzaj fetyszu urastającego do rangi fundamentu wolności człowieka. Tymczasem może być tak, że poczucie wolności jest w dużej mierze iluzją, którą sami stworzyliśmy. A z drugiej strony, jeśli nie jest iluzją i decydujemy o tym, co się wydarza, powinniśmy nauczyć się dokonywać wyboru z jak najmniejszym wysiłkiem. Dlatego nie ma sensu wzorować się na Syzyfie i jego nieustannym dążeniu, ponieważ w rzeczywistości tak naprawdę nie ma do czego dążyć. Dobre życie to dobre działanie (czyli dokonanie dobrego z punktu widzenia etyki wyboru) tu i teraz. Życie nie zawiera w sobie innego celu niż ono samo – po co do tego dokładać ciężar polegający na przeświadczeniu, że jesteśmy wyjątkowi, mamy do spełnienia misję w świecie, musimy dążyć do postępu a reszta powinna się przyporządkować. Człowiek jednak lubi przyporządkowywać sobie swoje otoczenie, inne istoty, a także innych ludzi.

Ocena ludzi jako gatunku wypada także niekorzystnie, gdy przyjrzeć się z bliska stosunkom panującym między ludźmi. W *Słomianych psach* autor przywołuje kilka prawdziwych zdarzeń i wokół nich buduje swoistą dramaturgię książki. Jest to między innymi opis zagłady rodowitych Tasmańczyków przez angielskich odkrywców Tasmanii, lincz na czarnoskórym mężczyźnie oraz kobiecie w ciąży, tragiczny los więźnia obozu zagłady, który aby przeżyć powoduje śmierć jednego ze współwięźniów. Wspólny mianownik tych przypadków można wyznaczyć w tezie, iż przed drapieżnym postępowaniem człowieka w stosunku do pobratymców nie chroni ani postęp

²⁶⁹ Ibidem, s. 103-104.

cywilizacyjny, ani zasady moralności i etyki wpływające nawet z mianującej się najbardziej miłosierną z religii, czyli chrześcijaństwa. Gray pozostaje ambiwalentny w stosunku do zjawiska cywilizacji, które J.S.Milla napawało wielkim optymizmem i dumą. Z jednej strony autor twierdzi, iż masowe mordy są ubocznym skutkiem postępu technologicznego, z drugiej strony niektóre wynalazki cywilizacyjne, na przykład miasto²⁷⁰ są według niego wspaniałe. Opis masakry Tasmańczyków przez chrześcijańskich Anglików nie pozostawia jednak wiele wątpliwości, kogo autor uważa za dzikich, pozbawionych moralnych zasad barbarzyńców. Zadufanie w sobie i przechwalanie się chrześcijańskimi wartościami nie jest dla Graya czymś, co warto naśladować. Wręcz przeciwnie, antropocentryczne, zarozumiałe chrześcijaństwo wydaje mu się w dużej mierze współwinne wielu odrażających zbrodni: „Dobrym chrześcijanom i chrześcijankom, którzy skolonizowali Tasmanię, głęboka wiara w świętość ludzkiego życia nie przeszkodziła w poszukiwaniu *Lebensraumu*. Sto lat później w Europie doszło do najpotworniejszego ludobójstwa, jakiego kiedykolwiek dokonano – i nie zapobiegła temu cała potęga europejskiego chrześcijaństwa”²⁷¹.

Krytyka Graya nie jest jednak skierowana głównie przeciwko chrześcijaństwu, lecz przeciwko wszystkim antropocentrycznym religiom (w tym judaizmu oraz islamu) i przeciwko moralności, wyrosłej z tych religii, która podnosi człowieka do miana ulubieńca Boga, przez co utwierdza go w przekonaniu, że powinien on robić, co się jego Bogu podoba. Religie przechowują największą ilość iluzji, w jakie wierzą ludzie. Zakłamuje kwestie życia i śmierci, czyniąc je dla człowieka polem pełnym nakazów, zakazów lub tematów tabu. Należy zaznaczyć, iż dla Graya świecki humanizm wywodzący się wprost z ideałów oświeceniowych i oparty na wierze w postęp i nieograniczone możliwości człowieka też jest jednym z rodzajów religii. Współczesna medycyna w niektórych przypadkach staje się patologiczna, gdy sztucznie utrzymuje człowieka przy życiu, czy to z powodów zaakceptowania doktryny świętości życia ludzkiego, czy to z powodów „fetyszyzacji fizycznego trwania”²⁷². Gray w ten sposób dołącza do grona myślicieli uważających, iż życie ludzkie nie jest żadną świętością, a śmierć jest tak samo jednym z elementów życia jak narodziny. Jego poglądy dopuszczające możliwość aborcji, eutanazji, a zarazem występujące przeciwko zjawisku

²⁷⁰ W *Programie dla Zielonych Konserwatystów* Gray obstaje przy tym, iż należy dbać o „zachowanie i odrodzenie europejskiego miasta w jego historycznej postaci”, s. 154. Również Mill wysoko oceniał obecność i rozwój miast – choć u niego było to z powodu łączenia ich z procesem postępu.

²⁷¹ Ibidem, s. 85.

²⁷² Patrz: J.Gray, *Program dla Zielonych Konserwatystów*, s. 242.

medykalizacji ludzkiego życia we współczesności przybliżają go nie tyle do stanowiska współczesnych liberałów, którzy dziś mają bardziej zróżnicowane programy niż w czasach Milla, ile utylitarystów domagających się, aby każdy mógł decydować o jakości własnego życia.

Rozmyślenia nad ludźmi nie prowadzą Graya do optymistycznych wniosków. „Ludzie rozkwitają w okolicznościach potępianych przez moralność. Pokojowe i pomyślne życie jednego pokolenia opiera się na niesprawiedliwościach, popełnianych przez wcześniejsze generacje; subtelna wrażliwość liberalnych społeczeństw to owoc wojny i imperializmu. To samo dotyczy jednostek; instynktowna ufność to cecha rzadka u ludzi borykających się z przeciwnościami losu”²⁷³. Można zdiagnozować powyższy stan na dwa sposoby: albo ludzie mają za nic moralność, albo moralność jest niedoskonała. Analizując ludzkie poczynania dochodzimy do momentu, kiedy należałoby zapytać jaką funkcję zatem pełni etyka w społeczeństwie i na ile się ze swojej funkcji wywiązuje.

„Myślimy o moralności jako o zbiorze praw lub zasad, których każdy musi przestrzegać, oraz jako o specjalnym typie wartości, przewyższającym wszystkie inne. Moralność składa się z przesądów, które odziedziczyliśmy po części po chrześcijaństwie, a po części po klasycznej filozofii greckiej. W świecie Homera nie istniała moralność. Niewątpliwie rozumiano idee dobra i zła. Nie było jednak idei zbioru zasad, których każdy musi przestrzegać, ani specjalnej, superpotężnej wartości, biorącej górę nad wszystkimi innymi celami. Etyka zajmowała się takimi cnotami jak odwaga i mądrość; rozumiano jednak, że nawet najdzielniejszych i najmądrzych z ludzi może spotkać klęska i ruina”²⁷⁴. Moralność, chociaż została wynaleziona aby utrzymać ład w społeczeństwie, według Graya nie spełnia swojej roli dobrze. Po pierwsze, intuicje moralne bywają bardzo często płytkie i przejściowe – przykładowo, homoseksualizm jeszcze jakiś czas temu był traktowany jako zachowanie niemoralne, wręcz przestępcze. Po jakimś czasie ten pogląd się zmienił i dziś w cywilizowanych krajach niemoralnym jest prześladowanie lub dyskryminacja homoseksualnej mniejszości. Po drugie, praktyka wykazuje, że tzw. dobre życie „nie tylko nie ma zbyt wiele wspólnego z ‘moralnością’, ale rozkwita wyłącznie wskutek ‘niemoralności’”²⁷⁵. Już Machiavelli uczył, że zdobycie i utrzymanie władzy wiąże się z *virtu*, zuchwałością

²⁷³ J.Gray, *Słomiane psy*, s. 98.

²⁷⁴ Ibidem, s. 97.

²⁷⁵ Ibidem, s. 98.

i obłudą (jest to prawda aż nazbyt widoczna we współczesnym świecie), z kolei B.Mandeville dowodził, iż dobrobyt materialny budowany jest na fundamentach wad: chciwości, próżności i zazdrości. Nietzsche zaś twierdził, iż wiele z podziwianych cnót jest sublimacją silnie potępianych motywów, na przykład okrucieństwa i resentymentu. W praktyce zatem moralność (czy też etyka) ma wiele defektów i nie wydaje się sprawiać tego, iż ludzie stawaliby się coraz lepsi wraz z rozwojem cywilizacji.

Według Graya należy porzucić metafizyczne mrzonki, które są podstawą moralności opartych na hierarchii wartości. W etyce nie ma nic metafizycznego: „Wartości to po prostu ludzkie potrzeby, albo potrzeby innych zwierząt, zamienione w abstrakcje”²⁷⁶. Ponieważ w świetle poglądu pluralizmu wartości tych wartości jest wiele i często są niewspółmierne, ludzie mogliby dać już spokój iluzji, która każe im tworzyć zasady moralne oparte na hierarchizacji wartości. W stwierdzeniu Graya, iż wartościami są potrzeby ludzi lub potrzeby innych zwierząt pojawił się element ekstensjonizmu, sugerujący, iż człowiek powinien oceniać swoją działalność nie tylko z punktu widzenia interesu własnego gatunku, ale też i innych gatunków. Ocenianie wartości jako uosobienie potrzeb ma konsekwencję w traktowaniu etyki jako dyscypliny opartej na doświadczeniu, czyli empirycznej, niezależnej od wszelkich dogmatów, zwłaszcza religijnych. Podobny sposób ujęcia etyki znajdziemy też u J.S.Milla, zatem i w tej kwestii Gray nie oddalił się zbyt od swego poprzednika. Także w traktowaniu etyki jako dyscypliny zajmującej się w pewien sposób dobrobytem człowieka, przypomina Gray, iż nie odciął się od Milla traktującego etykę jako dyscyplinę zajmującą się szczęściem człowieka. Można bowiem przytoczyć wypowiedź Graya, w której twierdzi, iż dolną, nieprzekraczalną granicę etyki politycznej wyznacza spełnienie minimalnych wymogów ludzkiego dobrobytu (*human well-being*)²⁷⁷, który można w zasadzie przyrównać do poczucia zadowolenia z życia.

Rozważając taki model etyki – pluralistyczny, bez sztywno określonej hierarchii wartości, z wartościami będącymi symbolami ludzkich potrzeb, pojawia się pytanie, w jaki sposób taka etyka może być ludziom pomocna. Czy może dać im jakiekolwiek wskazówki dotyczące dobrego życia? Tak, o ile przyjmujemy, iż etyka jest rodzajem umiejętności praktycznej – elementem sztuki życia, jak u J.S.Milla. Przyjęcie takiej koncepcji etyki wymagałoby odrzucenia oświeceniowego racjonalizmu, który każe ludziom myśleć, iż każda kwestia z dziedziny moralności jest możliwa do rozwiązania

²⁷⁶ Ibidem, s. 174.

²⁷⁷ Por. J.Gray, *What is dead and what is living in liberalism?*, s. 303.

przy pomocy rozumu. Każdy konflikt wartości można racjonalnie rozstrzygnąć, zaś każdy wybór moralny można intelektualnie uzasadnić. Tak jednak nie jest, w etyce element irracjonalny (w postaci emocji, ambicji, subiektywnych ocen itp.) bardzo często wysuwa się na pierwszy plan. Powinniśmy zatem pogodzić się z „koncepcją etyki jako aspektu sztuki życia – czyli jako czegoś zasadniczo tej samej natury co roztropność czy estetyka i tak samo jak te umiejętności praktycznie prowizorycznego i lokalnie zmiennego – koncepcją niezgodną zarówno z koncepcją sokratyczną, jak i chrześcijańską, które to koncepcje wpisane są dziś w zdroworozsądkową samoświadomość naszej cywilizacji”²⁷⁸.

W zachodnim świecie koncepcja etyki jako sztuki życia nie znalazła sobie jednak zbyt dużego poparcia, mimo tego, iż J.S. Mill starał się ją zapoczątkować półtorej wieku temu. Współcześnie Gray znajduje jej elementy nie w systemach filozofii zachodniej, ale w myśli Wschodu – taoizmie, buddyzmie i w nich upatruje intelektualnego zastrzyku dla zafiksowanej na racjonalizmie i postępie myśli Zachodu²⁷⁹. Koncepcja etyki jako sztuki życia jest odzwierciedlona w taoizmie, gdzie „etyka jest praktyczną umiejętnością, podobnie jak rybołówstwo lub pływanie. Istotą etyki nie jest wybór ani świadoma uwaga, lecz wiedza, jak ma się postąpić. Jest to umiejętność, którą uzyskujemy dzięki praktyce i oczyszczeniu naszego umysłu”²⁸⁰. Nie jest do końca jasne, czy oczyszczenie umysłu, aby dobrze praktykować sztukę życia powinno według Graya odbywać się poprzez stosowanie praktyk medytacyjnych, jest natomiast pewne, że tym z czego umysł człowieka powinien się oczyścić są zwodnicze iluzje, których człowiek sam jest twórcą. Trudno w sztuce życia Milla doszukiwać się elementów inspirowanych taoizmem, tym bardziej niedorzeczny wydaje się proces odwrotny, dlatego w tym świetle nie jest możliwe autorytatywne stwierdzenie, czy koncepcja moralności Graya jest próbą kontynuacji idei Milla, czy też autor, eksplorując i analizując różne idee filozoficzne próbuje dotrzeć do własnej, oryginalnej tezy. Mimo tego, że Gray niejednokrotnie podkreśla, iż w jego rozumieniu etyka w swych założeniach powinna przypominać millowską sztukę życia, to jednocześnie wprowadza on do tej koncepcji elementy nieobecne u Milla. Być może dalszy rozwój

²⁷⁸ J.Gray, *Ślad Oświecenia*, w: Tenże, *Po liberalizmie*, s. 321.

²⁷⁹ Gray jest jednym z kilku myślicieli, którzy uważają, iż ładunek filozoficzny i kulturowy myśli Wschodu, zwłaszcza buddyzmu i taoizmu może mieć duże znaczenie dla Zachodu. Podobną tezę postawił M.Eliade, pisząc w dzienniku, iż ucieczka buddyjskich mistrzów z Tybetu na Zachód w 1959 roku po inwazji chińskiej może się z perspektywy czasu okazać jednym z ważniejszych wydarzeń XX wieku.

²⁸⁰ J.Gray, *Słomiane psy*, s. 103.

twórczości Graya przyniesie bardziej jednoznaczną odpowiedź na pytanie, jakim rozumieniem etyki ten autor się posługuje.

Dotychczasowe koncepcje etyki według Graya zostały zbudowane na iluzjach, które ograniczają człowieka, równocześnie nie pozwalając mu się z nich wyzwolić. Jeśli jednak człowiek uświadomi sobie ograniczające go iluzje i chce je przekroczyć, staje się tym samym *homo transcendens*, nie jest już tylko i wyłącznie przedstawicielem *homo sapiens*. Taka możliwość jest z jednej strony dla Graya bardzo kusząca, z drugiej jednak sądzi on, że człowiek nie jest w stanie wyzwolić się z części iluzji: „idea pokonania zwierzęcej iluzji to największe ze wszystkich złudzeń.[...] Ewolucyjna psychologia i kognitywistyka uczą nas, że jesteśmy spadkobiercami starożytnego rodu, złożonego tylko po części z ludzi. Okazuje się, że człowiek to coś znacznie więcej niż ślady, jakie pozostawili w nim inni ludzie. W naszych mózgach i rdzeniach kręgowych przechowują się ślady znacznie starszych światów”²⁸¹. Nie jesteśmy w stanie wyzwolić się ze zwierzęcej części naszej natury – nie łudźmy się, że kiedykolwiek pozbedziemy się drapieżnej strony naszej natury, tej jej części którą włada *homo sapiens*. Jest ona destrukcyjna i być może zaprowadzi nas do zagłady, ale zarazem jest elementem naszego sposobu na przetrwanie. Z drugiej strony, jako zwierzęta nadzwyczaj inteligentne i pomysłowe, możemy postarać się wyeliminować iluzje, które w żaden sposób nie są pomocne w naszym życiu. Do takich iluzji należy według Graya iluzja postępu, zwłaszcza przejawiająca się w formie tezy, iż postęp etyczny jest możliwy do osiągnięcia.

²⁸¹ Ibidem, s. 74.

4. Krytyka oświeceniowej wizji postępu etycznego przez J.Graya

John Stuart Mill uważał człowieka za istotę postępową – wierzył w to, że człowiek może ulepszać świat i siebie oraz, że ta działalność jest szlachetną misją do wypełnienia. John Gray nie tylko nie uważa człowieka za istotę postępową, ale twierdzi też, że sama idea niekończącego się postępu jest szkodliwym mitem. Według niego idea ta wywodzi się z koncepcji, którą nazywa projektem oświeceniowym. Projekt oświeceniowy, oparty na ideologii świeckiego humanizmu został zapoczątkowany przez filozofów doby Oświecenia a kontynuowany przez ich intelektualnych następców aż do czasów współczesnych. O ile w XIX wieku należeli do nich między innymi pozytywści, o tyle dziś należą do nich na przykład niektórzy liberałowie, socjaliści, postmoderniści. Jednakże wyliczanie nazw nurtów posiłkujących się ideałami oświeceniowego projektu nie jest zbyt owocne poznawczo, dlatego należałoby się skupić raczej na samej jego zawartości treściowej.

Z pism Graya można wyodrębnić kilka podstawowych cech ideologii świeckiego humanizmu. Jedną z nich jest racjonalizm, ponieważ „zobowiązanie do racjonalizmu – czy to jako zamysł stworzenia racjonalnej bądź naturalnej religii, czy też jako aspiracja do czysto świeckiej treści – jest jednym z konstytutywnych elementów światopoglądu nowożytnego, którego projekt Oświecenia jest najsilniejszym wyrazem”²⁸². W znaczeniu przywoływanym przez Graya racjonalizm nie jest przeciwstawiany empiryzmowi, jak w epistemologicznych dysputach na temat tzw. źródeł poznania, w których racjonalizm przyznaje pierwszeństwo w procesie poznania rozumowi, zaś empiryzm zmysłom²⁸³. Racjonalizm projektu oświeceniowego zakłada iż czynienie pożytku z rozumu nie wyklucza korzystania z wyników doświadczenia. Takie rozumienie racjonalizmu pojawiło się u francuskich filozofów Oświecenia i przeciwstawiane jest irracjonalizmowi, który uznaje, że sposoby poznania nie muszą spełniać wymogów intersubiektywności, stąd doświadczenia religijne mistyków traktowane są przez oświeceniowych racjonalistów jako irracjonalne. Racjonalizm, o którym pisze Gray jest antytezą irracjonalizmu, a nie empiryzmu i w terminologii Ajdukiewicza stosowanej przez Woleńskiego traktowany byłby raczej jako antyirracjonalizm, który zawiera i racjonalizm i empiryzm²⁸⁴. Według Graya

²⁸² J.Gray, *Ślad Oświecenia*, s. 282.

²⁸³ Por. J.Woleński, *Epistemologia*, zwłaszcza s.416-419.

²⁸⁴ Ibidem, s. 460-461.

pierwszym wyrazicielem oświeceniowego racjonalizmu był T.Hobbes, który przejął racjonalistyczną koncepcję rozumu od Kartezjusza i zastosował ją jako podstawę swojego systemu, w którym porządek polityczny jest wytworem racjonalnych (czyli pewnych - takich, które oparły się wątpieniu) wyborów ludzi. Hobbesowska koncepcja stała się później paradygmatem teorii politycznych Oświecenia. W jej świetle każdy ludzki wybór ma racjonalne uzasadnienie, a z drugiej strony, dla każdego problemu można znaleźć trafne, racjonalne rozwiązanie. Wiąże się to z założeniem naukowości, jakie oświeceniowy racjonalizm przyjmuje: utożsamia on rozwój wiedzy z uprawianiem nauki. „Szczególny wymiar nadaje racjonalizmowi Oświecenia nie tyle przekonanie, że badania intelektualne mogą ujawnić człowiekowi strukturę świata, ile uznanie nauki eksperymentalnej za najbardziej autorytatywne źródło ludzkiej wiedzy”²⁸⁵.

Oświeceniowy racjonalizm, jest prądem świeckim i odrzuca metafizyczne założenia obecne w religii, jednakże sam jest zbudowany na metafizycznym założeniu istnienia jednej, dostępnej rozumowi prawdy. Odrzuca możliwość współwystępowania wielu prawd, co jest możliwe na gruncie pluralizmu, nie ceni również elementów subiektywnych, jak uczucia – ponieważ są trudne do przewidzenia i kontrolowania. Dla racjonalisty wyznającego wartości projektu oświeceniowego świat jest możliwy do ogarnięcia rozumem, przez co wszystko można w nim zmieniać w pożądanym kierunku, a proces zmian nie powinien wymykać się spod kontroli. Stąd do podążających za ideałami Oświecenia Gray zalicza nie tylko filozofów pokroju Woltera, lecz i A.Comte’a i J.S.Milla, ale też i XX-wiecznych twórców zabójczych ideologii: zarówno komunistycznych jak i nazistowskich, z ich przekonaniem, że człowiek jest tylko środkiem do uzyskania wytyczonego celu. Według Graya wszystkie nowoczesne ideologie, łącznie z ideologią współczesnych islamistów²⁸⁶ wzięły swój ideologiczny początek w oświeceniowym, racjonalistycznym projekcie. Tak się złożyło niefortunnie, że protoplaści tego projektu dążyli do poprawy losu ludzkości, a w rzeczywistości ideologie, które z niego wyewoluowały pochłonęły bardzo dużo istnień ludzkich. Nie chodzi o to, aby oskarżać Woltera, Comte’a, Milla, czy współcześnie żyjącego R.Rorty’ego o wyznawanie zbrodniczych poglądów. Chodzi o to, aby uświadomić sobie, iż wszystkie założenia projektu oświeceniowego, na czele z

²⁸⁵ J.Gray, *Ślad Oświecenia*, s. 283.

²⁸⁶ Taką tezę uzasadnia Gray w książce *Al-Kaida i korzenie nowoczesności*, przeł. W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 2006.

racjonalizmem są błędne – dlatego projekt ten nie mógł i nigdy nie będzie mógł zostać zrealizowany.

Kolejnym charakterystycznym elementem oświeceniowego projektu jest humanizm, który według Graya jest *de facto* antropocentryzmem. Ponieważ cecha ta jest jedną z dominujących, bardzo często Gray określa projekt oświeceniowy świeckim humanizmem. Jego świeckość polega na tym, iż odcina się od wszelkich elementów metafizyki religijnej – człowiek w nim nie jest już obrazem Boga i królem stworzenia, ale nadal pozostaje panem i władcą świata. Antropocentryzm ma długą historię: od starożytnej Grecji, przez tradycję hebrajską i chrześcijaństwo do nowoczesności. Człowiek, bez względu na to, czy jako Boża kreacja czy nie, traktowany był jako miara wszechrzeczy. „Ostatecznym metafizycznym źródłem humanizmu we wszystkich jego odmianach jest antropocentryczne przekonanie, że ludzie posiadają wyjątkową wartość, ponieważ ze wszystkich gatunków zwierząt oni jedni uczestniczą w naturze świętości. Nowoczesne świeckie humanizmy, liberalne czy postmodernistyczne, Millowskie, Marksowskie czy Nietzscheańskie, są jedynie długimi cieniami rzucanymi przez zmierzch chrześcijaństwa”²⁸⁷. Interesujące są odwołania Graya do dziedzictwa myśli chrześcijańskiej – krytykując projekt oświeceniowy, jednocześnie dowodzi on, iż w rzeczywistości wiele nieudanych pomysłów (jak racjonalizm, humanizm, uniwersalizm) zostało przez twórców tego projektu zaczerpnięte właśnie z tradycji chrześcijańskiej, od której chcieli się odciąć. Można zauważyć nieznaczną zmianę stanowiska u Graya w kolejnych jego tekstach. W *Śladzie Oświecenia*, *Początkach* oraz *Programie dla Zielonych Konserwatystów* autor kładzie nacisk na krytykę poszczególnych elementów projektu oświeceniowego, a zarazem krytykę tych samych elementów myśli chrześcijańskiej. Z kolei w *Słomianych psach*, książce napisanej później, próbuje Gray wykazać, że chrześcijańska moralność, zawierająca te wadliwe elementy jest w gruncie rzeczy bezużyteczna i niepraktyczna. Ponieważ Gray określa się jako osoba niereligijna, to jego atak na chrześcijaństwo jest raczej atakiem na wszystkie fundamentalistyczne religie, a właściwie na dogmatyczny sposób myślenia.

Niechęć do dogmatów i głosicieli jedynej obowiązującej prawdy przejawia się też w tym, że projekt oświeceniowy nazwał Gray rodzajem świeckiej religii. W książce wydanej po *Słomianych psach*, następuje u autora znów lekka zmiana stanowiska – w tym, że ideologia świeckiego humanizmu jest jakimś rodzajem religii dla jej głosicieli,

²⁸⁷ J.Gray, *Początki*, w: Tenże, *Po liberalizmie*, s. 474.

Gray upatruje jej niższość w stosunku do ideologii wywodzących się wprost z danej religii. „Jeśli chodzi o przekonania na temat zwierząt, jak również w wielu innych dziedzinach, świeccy humaniści małpują chrześcijański hymn o wyjątkowości człowieka. Paplają na temat najwyższej wartości osoby człowieka jakby to była oczywista prawda. Podczas gdy większość światowych religii wcale tego nie podtrzymuje, a uderzający jest brak tego przekonania w buddyzmie, który nigdy nie traktował innych gatunków jako instrumenty do osiągnięcia ludzkich celów. Świeccy humaniści przyjmują antropocentryczny punkt widzenia chrześcijaństwa, a jednocześnie porzucają teistyczny system przekonań, z którego ten pierwszy wypączkował i bez którego staje się pozbawiony sensu”²⁸⁸. Na zmianę stanowiska wskazuje ostatnie zdanie cytowanej wypowiedzi. Teistycznemu systemowi przekonań (w tym wypadku chrześcijańskiemu) można zarzucić, że jest błędny i szkodliwy, ale system świeckiej religii stworzony poprzez odcięcie metafizycznych podstaw staje się zwykłym bełkotem pozbawionym sensu, nierzadko śmiesznym jak religia ludzkości stworzona przez Comte’a. Rozterka Graya pomiędzy odrzuceniem myślenia typu religijnego a poszukiwaniem odpowiedniego rodzaju duchowości dla post-religijnego współczesnego człowieka Zachodu jest rodzajem walki pomiędzy chęcią pozbycia się wszelkich iluzji, a próbą przekroczenia ułomności ludzkiej natury. Z jednej strony, autor nie pozostawia złudzeń, iż *homo sapiens* nie zmieni się w nikogo lepszego, z drugiej strony nierzadko z aprobatą przywołuje taoistyczne lub buddyjskie metody próbujące zniwelować defekty ludzkiej natury. Jest sceptykiem i nie wierzy, iż człowiek może wykroczyć poza własne iluzje, ale tak często o tym wspomina, iż zdawać się może, że bardzo ubolewa nad brakiem takiej możliwości. Podobny rodzaj dylematu miał J.S.Mill, gdy przestał być wyznawcą benthamizmu i zaczął szukać pożywki intelektualnej w irracjonalnych elementach niemieckiego romantyzmu.

Ludzie powinni porzucić ideę świeckiego humanizmu z wielu względów, ale przede wszystkim ze względu na własne bezpieczeństwo. Supremacja człowieka na Ziemi nie przyniosła niczego dobrego, jeśli chodzi o warunki życia człowieka i innych gatunków. Paradoksalnie zrównanie człowieka do tego samego poziomu, co inne gatunki zwierząt nie musi oznaczać rezygnacji z elementów duchowości. J.Gray należy do myślicieli, którzy odwołując się do biologicznego dziedzictwa człowieka nie odrzucają jego potrzeby transcendencji. „Z pewnością uwolnienie się przez nas od

²⁸⁸ J. Gray, *Heresies*, s. 76-77.

humanizmu – który nie tylko odcina od jakiegokolwiek poczucia transcendencji, ale w którym również brak czci dla natury i poczucia tragizmu życia, które cechowały prawdziwe pogaństwo – jest warunkiem wstępnym przeprowadzenia jakiejkolwiek racjonalnej oceny naszej obecnej sytuacji ekologicznej i perspektyw w tej dziedzinie. Być może więc w istocie to koncepcja Gai – wolna od antropocentryzmu, który przyznaje ludziom uprzywilejowane miejsce we wszechświecie, a nawet przerabia wszechświat na ludzką miarę – stanowi najwłaściwsze antidotum na afiszującą się pod nazwą oświecenia chorobę ducha. Pozostaje jednak wątpliwość, czy idea tak wysublimowana może wypełnić duchową pustkę doświadczaną przez ludzkie masy, pozbawione transcendentnej wiary oraz szacunku dla natury i będąc świadkami tego, jak obietnica postępu okazuje się być okrutnym żartem”²⁸⁹. Stwierdzenie to, choć naznaczone sceptycyzmem jest dowodem, iż J.Gray przyznaje wprost, że potrzeba doświadczenia transcendencji nie jest iluzją, ale może być realną wartością w życiu ludzi.

Jedną z dominujących cech projektu oświeceniowego jest także uniwersalizm. Projekt ten został stworzony z zamysłem polepszenia losu ludzkości, a jego podstawowym założeniem jest możliwość jego zastosowania w stosunku do wszystkich i w każdych warunkach. Według Graya wcielanie w życie uniwersalistycznego projektu w warunkach różnorodności kulturowej oznacza niezrozumienie sytuacji, ponieważ nie może zostać uwieńczone sukcesem dzieło, w którym u podstaw popełniono błąd. Powraca tutaj rozważanie o sprzeczności między monizmem a pluralizmem. Projekt oświeceniowy jest oparty na monistycznym systemie wartości, w którym postęp ludzkości został podniesiony do rangi jednej z wartości naczelných. Monistyczny system wartości jest ze swej istoty systemem błędnym, ponieważ nie odzwierciedla złożoności relacji panujących w społeczeństwie. Pluralizm wartości natomiast, z racji tego, iż jest tezą antropologiczną zawierającą empiryczną prawdę o naturze ludzkiej²⁹⁰, dużo lepiej sprawdza się jako podstawa etyki. Twierdzenie Graya o empiryczności tezy pluralizmu wartości nie jest bezdyskusyjne, jednak odkładając na bok dyskusję o jego prawomocności, warto zauważyć, iż dla Graya empiryczna weryfikacja danej tezy jest kluczowa w dowodzeniu jej prawdziwości. Podobny rodzaj schematu myślowego znajdujemy u niego, gdy wypowiada się na temat, na czym powinna się opierać moralność i dochodzi do wniosku, iż na empirycznie weryfikowalnych argumentach.

²⁸⁹ J.Gray, *Program dla Zielonych Konserwatystów*, s. 254-255.

²⁹⁰ Patrz J.Gray, *Isaiah Berlin*, s. 38-75.

Jest to jedno z istotnych podobieństw pomiędzy J.Grayem a J.S.Millem, dla którego odwołanie się do empirii przesądzało o wykazaniu prawdziwości, natomiast założenia aprioryczne były tylko i wyłącznie nieweryfikowalnymi hipotezami. Gray uważa, iż uniwersalizm projektu oświeceniowego jest aprioryczną mrzonką, która nie ma nic wspólnego z tym, co wykazuje doświadczenie.

Sztandarowym argumentem, który ma wskazywać na empiryczne podstawy projektu oświeceniowego jest argument postępu. Zastosowanie wskazań oświeceniowego racjonalizmu i humanizmu ma prowadzić ludzkość do postępu, który z kolei jest zjawiskiem dobrym i przynoszącym ludziom pomyślność. Według Graya w powyższym twierdzeniu znajdują się dwa błędy – po pierwsze oświeceniowy projekt nie prowadzi do postępu, w takim znaczeniu w jakim chcieliby jego twórcy, czyli postępu etycznego. Po drugie, postęp, który ten projekt oferuje nie zawsze jest zjawiskiem dobrym i pomnażającym szczęście ludzi. Oświeceniowa wiara w postęp nie ma naukowego ugruntowania, jest jednym z mitów, czyli jeszcze jedną z iluzji – w dodatku szkodliwą dla ludzkości. Wiara w postęp ludzkości zapoczątkowana przez filozofów francuskiego Oświecenia weszła do kanonu myśli pozytywistycznej. „Katechizm pozytywistyczny ma trzy główne tezy. Po pierwsze, historię rządzi potęga nauki. Rosnąca wiedza i nowe technologie są ostatecznymi determinantami zmian w społeczeństwie. Po drugie, nauka pozwala na przezwyciężenie niedostatku zasobów naturalnych. Kiedy cel ten zostanie osiągnięty, istniejące od niepamiętnych czasów zło w postaci nędzy i wojen zostanie zniesione na zawsze. Po trzecie, postęp w nauce, postęp w etyce i w polityce towarzyszą sobie. Kiedy wiedza naukowa rozwinie się i zostanie usystematyzowana, wartości ludzkie podążą jej śladem”²⁹¹.

Gray nie neguje faktu postępu w nauce, którego odzwierciedleniem jest postęp technologiczny – są to fakty aż nazbyt oczywiste w ostatnim stuleciu. Szkodliwą iluzją w micie postępu wydaje mu się wiara w to, iż postęp technologiczny może uczynić los ludzi lepszym. Teoretycznie jest możliwym zastosowanie technologii dla poprawy losu ludzkości: można szukać alternatywnych źródeł energii w stosunku do kurczących się zasobów naturalnych, można genetycznie modyfikować żywność i produkować jej więcej, tworzyć szczepionki na nieuleczalne dotąd choroby – rodzajów działań, które mogłyby poprawić jakość życia ludzi na świecie jest wiele. Diagnoza Graya w sprawie wykorzystania postępu technologicznego przez ludzi jest jednak pełna pesymizmu (czy

²⁹¹ J.Gray, *Al-Kaida i korzenie nowoczesności*, s. 44.

też realizmu). Jak dotąd wykorzystanie postępu technologicznego widoczne było raczej w dziedzinach przyczyniających się do zmniejszania pomyślności ludzi (np. techniki wojenne), lub zwiększających pomyślność tych, którzy i tak są dobrze sytuowani (wynalazki są dostępne dla tych, którzy za nie płacą). Nic nie wskazuje na to, aby ten fakt miał się zmienić w przyszłości. Drugi istotny argument związany z faktem postępu technologicznego jest taki, że człowiek nie do końca umie obchodzić się z własnymi wytworami, a już z pewnością nie zawsze potrafi przewidzieć skutki ich wytworzenia. Skąd wiadomo, jakie długofalowe skutki przyniosą modyfikacje genetyczne roślin i zwierząt, a tym bardziej człowieka, o ile do nich dojdzie? Może się okazać, że człowiek dokona takich genetycznych modyfikacji, które zmieniają jego naturę i przez to wcale nie stanie się bardziej etyczny. Za tymi stwierdzeniami nie idzie u Graya teza, iż należy zahamować postęp technologiczny, tylko przestroga, aby traktować go z dużą uważnością. W wielu przypadkach postęp ma dwie strony: dla jednych jest błogosławieństwem, a dla innych utrapieniem.

Weźmy przykład postępu ekonomicznego, czyli wzrostu dobrobytu. Według Graya łączenie dobrobytu z nieustającym wzrostem jest jednym ze szkodliwych mitów projektu oświeceniowego. Przyzwyczailiśmy się, że informacje na temat gospodarki i ekonomii podawane są zwykle w taki sposób, że czynnik wzrostu lub spadku wysuwa się na pierwszy plan. I tak, wzrost PKB jest zawsze postrzegany jako powód do zadowolenia, natomiast spadek wręcz przeciwnie. W bilansie gospodarczym danego kraju podsumowującym jakiś okres czasu zawsze uwzględnia się procentowy wzrost lub spadek danych czynników w porównaniu do okresów poprzednich. Jest oczywiste, że ekonomia musi operować liczbami, gdyż dzięki temu można robić plany na przyszłość oraz analizować zdarzenia z przeszłości. Nie należy jednak zapominać, iż u swych podstaw ekonomia jest w dużej mierze nauką spekulatywną i opiera się na apriorycznych założeniach jak wiele teorii filozoficznych. Także założenie, iż nieustający postęp oznacza wzrost dobrobytu jest założeniem apriorycznym.

Jako przeciwwagę dla tezy nieustającego wzrostu przywołuje Gray rozważania Milla na temat stanu zastoju ekonomicznego. Warto przytoczyć ten sam cytat z Milla, którym posługuje się Gray: „Nie wiem, dlaczego miałyby być godnym pochwały, że osoby, które już w tej chwili mają więcej bogactw, niż ich ktokolwiek potrzebuje, podwajają swoje środki konsumowania rzeczy, dających mało przyjemności lub żadnej poza tym, że przedstawiają bogactwo [...] Tylko w zacofanych krajach świata wzrost

produkcji jest wciąż ważnym celem do osiągnięcia; w bardziej rozwiniętych krajach tym, co jest ze względów gospodarczych potrzebne, jest lepszy rozdział, a nieodzownym do tego środkiem jest surowsza wstrzeźliwość w rozmnażaniu ludności [...]zastojowy stan kapitału i ludności nie zakłada zastojowego stanu wszelkich udoskonaleń. Byłoby równie wiele pola jak zawsze dla rozwijania kultury umysłowej oraz moralnego i społecznego postępu, również wiele miejsca dla ulepszania sztuki życia oraz znacznie więcej prawdopodobieństwa jej udoskonalenia, gdy umysły przestaną być pochłonięte sposobami zdobywania utrzymania. Nawet umiejętności gospodarcze mogą być równie poważnie i pomyślnie uprawiane z tą tylko różnicą, że zamiast służenia jedynie wzrostowi bogactwa, udoskonalenia gospodarcze pociągałyby za sobą swój właściwy skutek, mianowicie skracanie czasu pracy”²⁹².

Słowa Milla brzmią zadziwiająco współcześnie, wielu krytyków ideologii wolnego rynku (oprócz J.Graya należałoby wymienić choćby P.Singera czy J.Rifkina) nawołuje dziś do sprawiedliwej redystrybucji bogactwa, nie tylko w obrębie jednego kraju lecz także w ramach opozycji bogatej Północy do biednego Południa. Wzrost ilości ludzi może oznaczać automatyczny wzrost produkcji, ale właśnie należałoby się raczej skupić na zmniejszeniu przyrostu populacji, niż na zwiększaniu produkcji. Postęp technologiczny można natomiast wykorzystać do skracania czasu pracy, co *de facto* w porównaniu do czasów Milla i tak nastąpiło. Gray nie przyłącza się do pełnych zapału nawoływań współczesnych reformatorów, ponieważ jest dość sceptycznie nastawiony do tego, czy wcielenie w życie takich reform jest możliwe. Przyznaje, że jest „prawdopodobne, iż stan powszechnego zastoju jest utopią, ale jest on lepszą miarą dotyczących ludzkiego losu realnych zmian na lepsze niż zupełnie nieosiągalna fantazja niekończącego się wzrostu”²⁹³.

Idea postępu zawiera w sobie milczące założenie, że możemy obliczyć i porównać jakość następujących zmian. Innymi słowy zakłada, że istnieje obiektywny miernik, przy pomocy którego będziemy mogli określić, co jest zmianą na lepsze, a co na gorsze. To założenie jest według Graya jedną z największych pomyłek, ponieważ „miernikiem takim, jeśli nie liczyć pewnych ściśle określonych sytuacji, nie dysponujemy”²⁹⁴. Dla przykładu można zastanowić się, co w praktyce dla ludzi oznacza postęp w medycynie. W XX wieku wynaleziono szczepionki przeciwko wielu

²⁹² J.S.Mill, *Zasady ekonomii politycznej*, cyt. za J.Gray, *Program dla Zielonych Konserwatystów*, s. 180 i 181.

²⁹³ J.Gray, *Program dla Zielonych Konserwatystów*, s. 181.

²⁹⁴ Ibidem, s. 176.

chorobom, co wraz ze wzrostem higieny i świadomością ludzi w tej kwestii spowodowało znaczny spadek śmiertelności niemowląt. Postęp technologiczny umożliwił także operacyjne usuwanie wrodzonych wad, które wcześniej powodowały, iż osobnik nie przeżył nawet niemowlęstwa. To są niezaprzeczalne fakty. Dla ludzi, których ten problem dotyczy jest to niewątpliwie powód do szczęścia i utrzymywania przekonania, że taki postęp jest dobry. Z innego punktu widzenia jednak, wzrost ilości ludzi na Ziemi niekoniecznie musi się jawić jako zjawisko godne kontynuowania. Inny przykład: zaawansowane technologie medyczne są w stanie utrzymywać człowieka przy życiu, nawet gdy niektóre części jego organizmu (np. serce) nie funkcjonują samodzielnie. Pojawia się pytanie – jak zmierzyć, czy ta sytuacja jest zmianą na lepsze? Czy samo trwanie życia jest czymś bardziej istotnym od jakości życia? Jak mierzyć jakość życia? Wracamy znów do punktu wyjścia – należy wtedy odwołać się do fundamentalnych założeń: w sytuacji konfliktu wartości odwołujemy się do tej, którą apriorycznie przyjmujemy za nadrzędną.

Nie ma możliwości wynalezienia uniwersalnego miernika, który pozwoli określić, co dla człowieka jest lepsze, a co gorsze. W stosunku do konfliktów wartości każdy uniwersalny model, który miałby gwarantować rozwiązanie konfliktu będzie nieadekwatny, ponieważ zawsze znajdzie się sytuacja, w której może okazać się on niefunkcjonalny. Nie istnieje uniwersalna recepta na wzrost pomyślności i ludzkiego szczęścia. W tekście, w którym Gray przedstawia siebie, jako broniącego wartości konserwatywnych, stwierdza on co następuje: „Nawet konserwatyści, którzy uznają, że nakaz gospodarczego wzrostu jest w przypadku społeczeństw przemysłowych czymś nieodpartym, nie powinni uświęcać fikcji, iż ów wzrost przysłużył się sprawie ludzkiego szczęścia. Czy jakkolwiek konserwatysta jest gotów zaświadczyć, że mieszkańcy współczesnych miast, łącznie z tymi z gett, są szczęśliwsi niż ubogi Eskimos (z czasów, zanim doszło do fatalnego w skutkach kontaktu z kulturą Zachodu) albo pobożny i radosny Tybetańczyk? Ludzkie doświadczenia sugerują coś przeciwnego”²⁹⁵. W okresie późniejszym Gray przyznał, iż deklarowanie się po stronie liberalnych konserwatystów było pomyłką z jego strony, niemniej jednak z dużej części przekonań, które wtedy przedstawił nie zrezygnował – w tym z tezy, iż postęp technologiczny i ekonomiczny nie jest przyczyną wzrostu ogólnej szczęśliwości ludzi.

²⁹⁵ Ibidem, s. 195.

Fakt postępu technologicznego i ekonomicznego nie wpłynął także w żaden sposób na zwiększenie możliwości postępu etycznego. Postęp etyczny, który miałby pojawić się w miarę rozwoju cywilizacyjnego ludzkości jest ideą wynalezioną w Oświeceniu. Właśnie to twierdzenie oświeceniowych racjonalistów Gray uważa za największą naiwność i przykład karmienia się iluzją. Postęp w etyce nie jest możliwy ponieważ źródła ludzkich konfliktów są nieusuwalne. Ludzie od zawsze walczyli między sobą o to samo. „Trwałymi źródłami podziału są różnice etniczne i religijne, niedostatek zasobów naturalnych i kolizja konkurencyjnych wartości. Takich konfliktów nie da się przewyciężyć, można je jedynie złagodzić”²⁹⁶. Ludzkości nie można udoskonalić, można jedynie próbować łagodzić napięcia występujące pomiędzy ludźmi, które są w dużej mierze spowodowane albo walką o przetrwanie albo konfliktem pomiędzy obowiązującymi wśród ludzi wartościami. Według Graya sama myśl o dążeniu do postępu etycznego jest niebezpieczna, ponieważ jej konsekwencje w praktyce bywają tragiczne. Dlatego zadaje on retoryczne pytanie: „Czyż może istnieć coś bardziej ponurego niż udoskonalanie ludzkości?”²⁹⁷

Teza Graya o upadku projektu oświeceniowego we współczesności jest w zasadzie diagnozą kondycji współczesnego człowieka. Jest to próba określenia dzisiejszego ducha czasów podjęta z pobudek podobnych do tych, jakie kierowały Millem, gdy pisał *The Spirit of the Age* półtorej wieku temu. Każdy z wymienionych autorów chciał zdefiniować podstawowe problemy współczesnej mu ludzkości i postarać się znaleźć ich rozwiązanie. Każdy z nich zdawał sobie sprawę, iż jego diagnoza może zostać niezauważona przez resztę ludzi lub, że ludzie nie będą chcieli wcielać w życie ich pomysłów. A jednak, każdy z nich z poczuciem misji, jakie może mieć reformator-teoretyk postanowił coś dla reszty ludzi zrobić – dać impuls do zmian, nawoływać do naprawy rzeczywistości, nawet jeśli nie był do końca przekonany, czy wprowadzenie zmian jest możliwe.

Rozważania Graya mogą powodować uczucie bezradności i pesymizmu w czytelniku. Prognoza autora, co do przyszłości ludzkości jest niewesoła, o ile ludzie nie zaczną myśleć o własnym środowisku naturalnym i nie uregulują kwestii wzrostu własnej populacji. Trzeba przyznać, iż nie jest on nastawiony optymistycznie jeśli chodzi o umiejętność rozwiązywania globalnych problemów przez ludzi, nawet jeśli uważa własny gatunek za wyjątkowo pomysłowy. Jednak nie można określić postawy

²⁹⁶ J.Gray, *Al-Kaida*, s. 19.

²⁹⁷ J.Gray, *Słomiane psy*, s. 175.

Graya jako nihilistycznej. Chociaż nie skupia się on na szczegółowym dopracowaniu koncepcji dobrego życia, można znaleźć w jego pismach odniesienia do tej kwestii. Píše on: „W czasach współczesnych dobre życie oznacza pełne wykorzystanie nauki i technologii – ale bez ulegania iluzji, że za ich sprawą staniemy się wolni, rozsądni albo nawet zdrowi. Oznacza ono dążenie do pokoju – bez nadziei na świat bez wojen. Oznacza umiłowanie wolności – pomimo wiedzy, że jest ona jedynie okresem przejściowym między anarchią i tyranią. Dobrego życia nie odnajdziemy w marzeniach o postępie, lecz w próbach poradzenia sobie z tragiczną przygodnością naszego istnienia”²⁹⁸. W próbie określenia dobrego życia znajdujemy swego rodzaju program minimum, który jest sygnałem, że kondycja ludzka według Graya nie opiera się wyłącznie na pesymizmie. Znamienne jest, iż jako jedna z nielicznych wartości została przywołana wolność – wartość, której J.S.Mill poświęcił znakomitą większość swojej twórczości.

John Gray należy do grona autorów, których twórczość w ten czy inny sposób skupiona jest wokół problemu wolności człowieka. Można zaobserwować w twórczości tego autora zaskakujące zestawienia lub paradoksalne ujęcia tradycyjnych problemów. Z jednej strony upomina się Gray o to, aby wolność indywidualna każdego człowieka była odpowiednio zabezpieczona i respektowana przez władzę polityczną, a z drugiej strony wątpi w to, czy empirycznie w ogóle możliwe jest zaistnienie stanu nazywanego wolnością. Tak więc, nie wiadomo, czy człowiek działa w sposób świadomy i wolny, ponieważ współcześnie pojawiają się badania naukowe sugerujące, iż świadome podejmowanie decyzji przez ludzi jest iluzją. Niemniej jednak, Gray i tak twierdzi, że człowiek winien być traktowany, jakby wolność była istniejącym faktem, gdyż daje to gwarancję, że jak najmniej ludzi będzie pokrzywdzonych. Tworzy to interesującą poznawczo sytuację, gdy myśliciel wątpiący w to, czy wolność człowieka jest w rzeczywistości możliwa, jednocześnie traktuje wolność jako jedną z kluczowych wartości, a zarazem uprawnień człowieka. Bez względu jednak na rozwiązanie sporu, co do tego, czy wolność jest empirycznie możliwa (o ile spór ten w ogóle jest rozwiązywalny), wydaje się, iż postawa Graya jest atutem jego myśli. Należy zachowywać się tak, jakby wolność była możliwa, ponieważ dzięki temu pojedynczy człowiek może czuć się bezpiecznie w społeczeństwie. Są zatem potrzebne polityczno-prawne gwarancje wolności, a wolność nadal może być uznawana za jedną z

²⁹⁸ Ibidem, s. 172.

kluczowych wartości w życiu człowieka. Liberalny pluralizm Graya daje ludziom możliwość życia według systemu wartości, jaki dla siebie wybiorą i wolność wyboru – systemu politycznego, światopoglądu, religii itd. – ma w nim kluczowe znaczenie.

Rozdział 3

UTYLITARYZM PREFERENCJI PETERA SINGERA

1. Peter Singer – współczesny kontynuator myśli J.S.Milla?

Peter Singer (ur. 1946) należy do grona powszechnie znanych osobowości we współczesnej filozofii i etyce. Studiował prawo, historię i filozofię na uniwersytecie w Melbourne, a jego praca magisterska nosiła tytuł *Why Should I be Moral?* (*Dlaczego powinienem być moralny?*). Dostał stypendium uniwersytetu w Oxfordzie, gdzie pod kierunkiem R.M. Hare'a zajmował się tematem obywatelskiego nieposłuszeństwa i efektem tego była wydana w 1973 roku książka *Democracy and Disobedience* (*Demokracja i nieposłuszeństwo*). Od początku kariery naukowej interesowała go etyka i rozwiązywanie problemów społecznych. Jest zdeklarowanym utylitarystą, a pogląd który reprezentuje nazywa utylitaryzmem preferencji. Najbardziej znany jest z uznawanych za kontrowersyjne poglądów na temat statusu zwierząt oraz stanowiska prezentowanego w kwestiach z dziedziny bioetyki oraz etyki medycznej. Był założycielem *Centre for Human Bioethics* na uniwersytecie Monash w Australii, a obecnie zajmuje stanowisko profesora bioetyki na uniwersytecie Princeton w USA oraz pozostaje honorowym profesorem w *Centre for Applied Philosophy and Public Ethics* na uczelni w Melbourne. Często angażuje się w różne działania społeczne i polityczne, na przykład w 1996 roku brał udział w australijskich wyborach do senatu, jako kandydat Partii Zielonych, jednakże bez powodzenia. Jest jednym z założycieli organizacji *Great Ape Project*, która próbuje nakłonić ONZ do przyjęcia deklaracji przyznającej małpom człekokształtnym status osoby. Twórczość Singera jest zogniskowana głównie wokół problematyki związanej z moralnym statusem ludzi (zwłaszcza problematyka bioetyczna) oraz zwierząt, a także wokół analizy i prób znajdowania rozwiązań globalnych problemów społecznych.

W żadnym fragmencie własnej twórczości Peter Singer nie określa siebie jako bezpośredniego kontynuatora myśli J.S.Milla, ale nawet bez głębszej analizy porównawczej wiadomo, iż skoro obydwaj są utylitarystami, łączy ich zgoda co do

podstawowych zasad etycznych, przede wszystkim zasady użyteczności związanej z maksymalizacją szczęścia i minimalizacją cierpienia wszystkich istot. Na tym wątku jednak nie zamyka się lista podobieństw pomiędzy koncepcją etyki P. Singera a J.S.Milla. Wiele łączy ich koncepcje, jeśli weźmiemy pod uwagę pogląd na etykę jako dyscyplinę normatywną. Pierwszą wspólną cechą jest empiryczność ich koncepcji etyki, rozumiana w sensie szukania źródeł norm oraz wyjaśniania poszczególnych zachowań moralnych ludzi. Tak jak Mill próbował stworzyć podstawy etologii, tak Singer próbuje szukać źródeł ludzkiej moralności sięgając do teorii ewolucji oraz współczesnych twierdzeń socjobiologii. Według niego metodologia etyki nie musi uciekać się do metafizycznych wyjaśnień, ponieważ może oprzeć się na badaniach nauk empirycznych. Z drugiej strony, podkreśla on, że żadna z nauk sama w sobie nie jest w stanie sformułować ostatecznych zasad etyki, ponieważ nie należą one do dziedziny nauk zajmujących się ze swej istoty opisem rzeczywistości. „Ani teoria ewolucji, ani biologia, ani nauka jako taka nie może dostarczyć ostatecznych przesłanek etyce. Biologiczne wyjaśnienia etyki mogą tylko pełnić negatywną rolę zmuszania nas do ponownego przemyślenia intuicji moralnych, które wydają nam się oczywistymi prawdami moralnymi, a w rzeczywistości mogą być wyjaśnione prawami ewolucji”²⁹⁹.

Ostateczne zasady etyki nie są domeną nauki, nie są oczywistymi intuicjami moralnymi, ale nie są też subiektywne. Można do nich dotrzeć używając tylko i wyłącznie rozumu³⁰⁰, co stanowi element zasadniczo różniący koncepcję etyki Singera od koncepcji etyki Graya. Racjonalność i obiektywność etyki jest właściwa zarówno koncepcji Milla, jak i Singera. Rozumowanie jest dla obydwu filozofów ważnym procesem przy podejmowaniu decyzji związanych z wyborami etycznymi. Według Singera rozwój takiej dyscypliny, jak socjobiologia dostarcza podstawy do nowego rozumienia etyki. Umożliwia nam widzenie etyki jako sposobu ludzkiego rozumowania, który rozwinął się w kontekście życia w grupie, opartego na biologicznie uwarunkowanych formach altruizmu. „Zatem etyka utraciła ducha tajemnicy. Jej zasady nie są prawami zapisanymi w niebie. Nie są także absolutnymi prawdami na temat świata, poznawanymi za pomocą intuicji. Zasady etyki pochodzą z naszej własnej natury, jako społecznych, zdolnych do rozumowania istot. Tym samym pogląd etyczny

²⁹⁹ P.Singer, *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Oxford University Press, Oxford-Melbourne 1983, s. 84.

³⁰⁰ Należy przyznać, iż Singer nie zaczerpnął tego punktu widzenia tylko i wyłącznie od J.S.Milla, gdyż wielokrotnie wskazywał na koncepcję R.M.Hare’a jako źródło tego typu myślenia o etyce, jako dyscyplinie filozoficznej.

ufundowany na teorii ewolucji nie redukuje etyki do kwestii tylko i wyłącznie subiektywnych uczuć, czy arbitralnych wyborów. Fakt, iż nasze sądy etyczne nie są nam podyktowane przez autorytet zewnętrzny, nie oznacza, iż każdy sąd etyczny jest tak samo dobry, jak którykolwiek inny. Rozumowanie etyczne wskazuje na sposób oceny sądów etycznych z obiektywnego punktu widzenia”³⁰¹. Dla Milla ostateczną zasadą etyczną była zasada użyteczności, w świetle której dobre jest to, co powoduje zwiększenie ilości szczęścia, a zmniejszenie cierpienia. Pogląd Singera nie odbiega w skutkach zasadniczo od poglądu Milla, ponieważ Singer rozumie realizację zasady użyteczności jako przyjęcie i realizację swoście pojętych interesów i preferencji istot, co w konsekwencji jest zwiększeniem ilości szczęścia, a zmniejszeniem cierpienia.

Obydwaj myśliciele prezentują przekonanie, że ich koncepcja etyczna jest wyrazem postępu etycznego oraz, że zastosowanie jej w praktyce spowoduje polepszenie losu ludzkości. Według Singera, nawet jeśli prawda o cechach natury ludzkiej odkrywa przed nami niezbyt chlubne karty, jest to powód do optymizmu. Im więcej wiemy o motywach naszych zachowań, naszym biologicznym dziedzictwie, naszych skłonnościach, tym lepiej będziemy mogli przygotować się do pracy nad nimi i ewentualnej ich zmianie na lepsze. Jeśli będziemy więcej wiedzieć, wtedy z pewnością będziemy mogli stwierdzić, że już nie jesteśmy niewolnikami naszych genów³⁰². Z podobnym optymizmem wyrażał się Mill o etologii, która miała ukazać i wyjaśnić wszystkie prawidła rządzące naukami moralnymi. Z czasem jednak doszedł do konkluzji, iż sprawa napisania logiki nauk moralnych nie jest prosta i wymaga wielu badań. Jedną z trudności leży na pewno w tym, że inny typ nauki bada i opisuje ludzkie życie, w tym życie moralne, natomiast zupełnie inną dyscypliną jest tworzenie i analizowanie systemów etycznych. Rozdźwięk pomiędzy ‘tym co jest’, a ‘tym co powinno być’ nie wynika z naszej nieumiejętności połączenia tych dwu kwestii, tylko z ich odmiennej natury.

Jako przedstawicieli etyki utylitarystycznej Singera i Milla łączy jeszcze jedna cecha – istnieje w ich koncepcjach rys, niebędący cechą przewodnią, ale który sprawia, że inni utylitarysty zarzucają im pewne odstępstwo od zasad tego systemu etycznego, mianowicie myślenie w kategorii obowiązków moralnych. Rozumowanie, że coś powinno zostać zrobione, ponieważ jest naszym moralnym obowiązkiem właściwe jest dla etyk typu absolutystycznego, np. kantyzmu. Tymczasem w koncepcji Singera,

³⁰¹ P. Singer, *The Expanding Circle...*, s. 149.

³⁰² Por. *ibidem*, s. 173.

podobnie jak i Milla znajdujemy argumentację, że należy coś zrobić, ponieważ jesteśmy to winni innym. Mill uważał, iż ludzie, którzy są zdolni do wprowadzenia reform polepszających los ludzkości powinni działać w tym kierunku, ponieważ jest to ich moralny obowiązek, w przeciwnym razie zmarnowaliby swoje zdolności, a ich życie byłoby niespełnione. Singer podobną argumentację stosuje, jeśli chodzi o polepszanie losu zwierząt, pomaganie biednym krajom, troszczenie się o stan środowiska naturalnego (w tym przypadku chodzi o powinność względem przyszłych pokoleń). U obydwu tych myślicieli oprócz argumentacji odwołującej się do motywacji utylitarystycznej, znajdujemy także motywację typu perfekcjonistycznego lub wskazującą na moralny obowiązek.

Podjęcie do wolności wydaje się być kwestią, która najbardziej różni Singera i Milla, jednak po bardziej szczegółowej analizie koncepcji Singera można zaryzykować twierdzenie, że koncepcje te mają wspólny rdzeń – troskę o indywidualną wolność każdego, co oznacza, iż analizując rozmiar wolności w danym społeczeństwie należy przyjrzeć się sytuacji każdego osobnika. Singer nie należy do zwolenników liberalnej koncepcji wolności w rozumieniu współczesnych liberałów, czy też libertarian. Formuła Milla opierała się na zasadzie, iż wolność polega na tym, że można robić wszystko, pod warunkiem, iż nie krzywdzi się innych lub też nie wyrządza szkody ich interesom. W świetle koncepcji Singera człowiek lub jakakolwiek istota jest wolna, o ile może realizować swoje interesy i preferencje. Jeśli to samo uniemożliwia innym, wtedy ogranicza ich wolność. Co do istoty koncepcje te są do siebie podobne, chociaż Mill wywodzi swoją z klasycznego liberalizmu, natomiast Singer odwołuje się do ideałów lewicy i teorii ewolucji Darwina. Zrozumienie biologicznego dziedzictwa człowieka i wykorzystanie zdolności do altruizmu i kooperacji z innymi może być według niego przyczyną rozszerzania się zakresu wolności, a nawet pojawienia się nowego wymiaru wolności³⁰³.

Wolność istniejąca we współczesnych liberalnych demokracjach nie powinna być ideałem uwalniającym nas od dalszych poszukiwań. Dopóki wykorzystujemy zwierzęta przysparzając im cierpień, czy też zgadzamy się na to, że obywatele wielu krajów na świecie muszą przeżyć dzień za mniej niż 1 dolara, dopóty nasza wolność zbudowana jest w dużej mierze na wyrządzaniu szkody interesom innych. Powinniśmy dążyć do tego, aby pokrzywdzona część istot otrzymała niezbędny zakres wolności. W

³⁰³ Por. P.Singer, *A Darwinian Left. Politics, Evolution and Cooperation*, Weidenfell and Nicolson, London 1999, s. 60-63.

książce *Jeden świat. Etyka globalizacji* autor występuje z następującym apelem: „Powinniśmy [...] propagować następującą dobroczynną politykę publiczną: każdy człowiek mający wystarczająco dużo pieniędzy, by stać go było na luksusy i kaprysy tak powszechne w zamożnych społeczeństwach, powinien podarować przynajmniej 1 cent z każdego dolara tym, którym brakuje pożywienia, czystej wody do picia, schronienia przed żywiołami i podstawowej opieki zdrowotnej. Jeśli ktoś nie spełnia tego warunku, to nie bierze na siebie przypadającej mu w udziale części globalnej odpowiedzialności, robi więc coś bardzo złego”³⁰⁴.

Singer, podobnie jak Mill zakłada, że istnieje postępowy i konserwatywny nurt myśli społecznej i obydwaj są zwolennikami nurtu reprezentującego postęp. Dla Singera współcześnie demokratyczna lewica jest nośnikiem postępu, a program polityczny konserwatywnego prezydenta USA, G.W.Busha jest przykładem wszystkiego, czego nie należy w polityce robić. Jednak optymistycznie zakłada on, że jesteśmy w stanie stworzyć zasady etyki globalnej, czyli odwołującej się do moralnych zasad wspólnych wszystkim lub niemal wszystkim społecznościom³⁰⁵. Wspólną zasadą moralną jest według Singera zasada wzajemności, ale należałoby też położyć nacisk na altruistyczne zachowania względem innych, nie tylko naszych najbliższych.

Filozofowie moralności i etyki mają współcześnie poważną rolę do spełnienia i powinni poczuć się do tego zobowiązani. W eseju *Philosophers are Back on the Job (Filozofowie znów na stanowisku)* Singer twierdzi, iż filozofowie powinni brać jak najszerzy udział w publicznej debacie na temat standardów etycznych po pierwsze dlatego, że w przeciwieństwie do polityków i religijnych przywódców mają coś sensownego do powiedzenia, a po drugie, aby podnieść poziom dyskusji, który obecnie jest przygnębiająco niski. Na przykład zbyt dużo poświęca się miejsca w dyskusjach na temat moralności seksualnej, podczas gdy powinno to być tematem marginalnym. Współczesna etyka winna zostać przemodelowana w kluczowych kwestiach, a do tego potrzebna jest nieskrępowana debata publiczna. Doświadczenia Singera pokazują, iż w niektórych krajach jest problem z prowadzeniem dyskusji na pewne tematy, mimo, iż formalnie panuje wolność słowa – taka sytuacja dotyczy na przykład problemu dyskusji nad eutanazją, zwłaszcza w krajach niemieckojęzycznych; w Polsce, choć z innych powodów sytuacja jest podobna. Filozofowie, w zamyśle Singera mieliby pełnić rolę

³⁰⁴ P.Singer, *Jeden świat. Etyka globalizacji*, przeł. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 2006, s. 205.

³⁰⁵ Por. ibidem, s. 157.

artystów w rozumieniu J.S.Milla: rolę tych, którzy wyznaczają kierunek zmian i przedstawiają nowe idee.

W sposobie myślenia P.Singera dostrzec można swego rodzaju odwagę intelektualną, obecną także w pismach Milla, polegającą na tym, że autor nie waha się porzucić dotychczasowego sposobu myślenia i przyznać do błędu, jeśli jest to konieczne. Singer motywuje to następująco: „Jeśli dysponujemy dobrze ugruntowaną teorią moralną, musimy być przygotowani na zaakceptowanie jej wniosków, nawet jeśli zmuszają one nas do zmiany naszych poglądów moralnych w podstawowych kwestiach. Kiedy zapominamy o tym warunku, filozofia moralna traci swój potencjał generowania radykalnej krytyki obowiązujących standardów moralnych i służy tylko zachowaniu *status quo*”³⁰⁶.

Singer jest spadkobiercą myśli J.S.Milla, jeśli chodzi o cel przewodni, jaki przyświeca jego twórczości – uczynienie świata lepszym z etycznego punktu widzenia. Przejął on XIX-wieczny spadek po Millu w postaci przekonania, iż istnieją niezmiennie interesy ludzi, jako istot ze swej natury postępowych oraz, że interesy te warto realizować. Rozważania filozoficzne, analiza pojęć, szczegółowe dyskusje są ważne, ponieważ pozwalają dotrzeć do słusznych argumentów. Równie ważny jest jednak aspekt działania danej koncepcji w praktyce: Mill pisał o wolności słowa, czy równouprawnieniu kobiet i jednocześnie jako lokalny polityk starał się, aby to, o co kruszy kopie mogło być wcielone w życie. Singer aktywnie działa na rzecz wyzwolenia zwierząt i sam jest przy tym wegetarianinem; wzywa do pomocy dla Trzeciego Świata i dochód z *Etyki praktycznej* przeznacza na cel charytatywny; jest przykładem na to, iż filozofia może okazać się dyscypliną praktyczną, nie tylko polem do akademickich rozważań. Nie ma zbyt wielu myślicieli, dla których motywem przewodnim jest dobrobyt całej ludzkości i których działania ogniskują się wokół zadania polepszania losu ludzi i innych istot. W tym sensie Peter Singer jest jednym z najwierniejszych kontynuatorów filozoficznego przesłania myśli J.S.Milla. Analizując jego twórczość filozoficzną warto przyjrzeć się bliżej kilku wątkom obecnym w jego myśli i jednocześnie obecnym w koncepcji liberalizmu etycznego J.S.Milla: praktycznego funkcjonowania wolności indywidualnej na gruncie społeczno-politycznym, charakterystyce ludzkiej natury i jej związku z przyjętą koncepcją etyki oraz idei postępu etycznego.

³⁰⁶ P.Singer, *Philosophers are Back on the Job*, w: Idem, *Unsanctifying Human Life. Essays on Ethics*, (ed.) Helga Kuse, Blackwell, Oxford 2002s. 62.

2. Wolność indywidualna w liberalnej demokracji

Forma rządu i rodzaj sprawowanej przez niego władzy decyduje w dużej mierze o tym, jak w sferze publicznej wygląda życie nie tylko całych społeczności ludzkich, ale też i życie pojedynczego człowieka. W swojej pierwszej książce, *Democracy and Disobedience (Demokracja i nieposłuszeństwo)*³⁰⁷, Peter Singer rozważa kwestię uzasadnienia prawomocności rządów demokratycznych oraz rozmiaru lojalności, jaką powinien mieć obywatel w stosunku do rządów wybieranych i sprawowanych w demokratyczny sposób. Rozważa krótko trzy modele sprawowania władzy. Pierwszy polega na tym, że lider podejmuje wszystkie decyzje sam, a w przypadku sprzeciwu lub braku entuzjazmu stosuje przemoc – jest to typowy przykład tyranii, czy też dyktatury. W modelu drugim decyzje lider podejmuje również sam, z tą różnicą, że nie stosuje terroru – najlepszym przykładem tej formy rządu jest oświecona monarchia. W trzecim modelu decyzje podejmowane są w powszechnym głosowaniu, w którym zwycięża opinia większości. Jest to demokratyczny sposób rządzenia. Pierwszy model jest najbardziej restrykcyjny dla rozmiaru wolności indywidualnej, ponieważ nie tylko ją ogranicza, ale i narusza w dotkliwy sposób. W drugim modelu, chociaż nie występują rażące naruszenia zakresu wolności, to społeczeństwo zredukowane jest do grupy pasywnych jednostek, które w jakimś stopniu otoczone są opieką władzy, przez co gwarancje ich indywidualnej wolności nie są naruszane, ale za to nie oczekuje się od nich współuczestnictwa w podejmowaniu decyzji. Trzeci model jest z punktu widzenia rozmiaru wolności indywidualnej najlepszy, ponieważ każda jednostka w równym stopniu może uczestniczyć w podejmowaniu decyzji.

Konsekwencją uczestnictwa w demokratycznym systemie sprawowania władzy jest to, iż powinniśmy zaakceptować decyzje podejmowane przez większość, nawet jeśli nie są zgodne z naszymi indywidualnymi decyzjami, które znalazły się w mniejszości. Singer przytacza dwa istotne powody, dla których należy stosować się do praw obowiązujących w demokracjach. Po pierwsze powinno się zaakceptować procedurę podejmowania decyzji, która reprezentuje sprawiedliwy kompromis pomiędzy sprzecznymi dążeniami. Akceptacja oznacza nie tylko uczestnictwo w takich procedurach, ale też i podporządkowanie się wynikowi głosowania. Po drugie,

³⁰⁷ P.Singer, *Democracy and Disobedience*, Clarendon Press, Oxford 1973.

uczestnictwo w demokratycznych procedurach, jeśli pozostali biorą w nich udział w dobrej wierze, tworzy obowiązek zaakceptowania rezultatów głosowań, co w praktyce oznacza, że rezultaty demokratycznych procedur są chronione przez prawo i niedozwolone jest podważanie ich niedemokratycznymi metodami³⁰⁸.

Demokratyczne sprawowanie władzy w swych założeniach jest rozwiązaniem idealnym – pozwala na równy udział wszystkich jednostek w podejmowaniu decyzji, co jest uznawane za słuszne i sprawiedliwe. Stanowi gwarancję dla wolności indywidualnej, ponieważ zapewnia szereg swobód obywatelskich i politycznych (m.in. wolność słowa, stowarzyszeń, wyznania, światopoglądu.). Zachęca jednostki do obywatelskiej aktywności, dzięki czemu mogą one lepiej rozwijać swoje właściwości i talenty. Tak wyglądają teoretyczne założenia liberalnej demokracji – praktyka jednak okazuje się być znacznie odbiegającą od ideału, dlatego Singer mimo przyjęcia, iż demokracja jest najlepszą formą rządów, zastanawia się w jakich warunkach obywatel liberalnej demokracji może być nieposłuszny względem jej praw. W rozważaniach Singera twierdzenie, iż demokracja jest najlepszą formą rządów przyjmowane jest bez szerszych uzasadnień, dlatego autor może skupić się na wadach demokracji, zamiast wyliczania jej zalet. Jeśli sięgniemy do rozważań J.S.Milla na temat najlepszej formy rządów, dotrzemy do źródeł poglądów, które później rozwija Singer.

Mill zaczyna swoje rozważania od stwierdzenia, że nie istnieje jeden rodzaj rządu odpowiedni dla wszystkich społeczeństw³⁰⁹. Z dalszego wywodu wynika, iż dla społeczeństw zacofanych, barbarzyńskich demokracja niekoniecznie będzie dobrym sposobem rządzenia i być może w takim przypadku lepsza byłaby oświecona monarchia, czy myśląc bardziej współczesnymi kategoriami, autokratyczna forma rządu. Demokracja jest odpowiednia dla społeczeństw cywilizowanych, w których istnieje odpowiedni poziom kultury politycznej obywateli oraz efektywne instytucje. Stąd wynika wniosek, że w społeczeństwach zacofanych rząd powinien dążyć do podnoszenia świadomości obywateli poprzez edukację i stopniowo wprowadzać prawa oraz instytucje sprzyjające demokratycznemu sprawowaniu władzy. Określając jaką formą rządu jest dla ludzi najlepsza Mill przyjął nie tylko kryterium właściwości danego rządu, ale też i utylitarystyczne kryterium oceny konsekwencji jego działań, na co wskazuje następujące stwierdzenie: „, najlepsza forma rządu nie oznacza takiej, która

³⁰⁸ Por. ibidem, s. 59.

³⁰⁹ Por. J.S.Mill, *Considerations on Representative Government*, w: *On Liberty and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 205.

jest możliwa do zastosowania lub odpowiednia we wszystkich stadiach cywilizacji, ale taką, której w okolicznościach, w jakich jest możliwa do zastosowania i odpowiednia, towarzyszy największa ilość pożytecznych skutków – natychmiastowych oraz spodziewanych w przyszłości”³¹⁰.

Uczestników debaty na temat najlepszej formy rządu dzieli Mill na zwolenników porządku (*order*) oraz zwolenników postępu (*progress*), przyznając od razu, iż sympatyzuje z postępem, ponieważ jest on związany z takimi tendencjami jak oryginalność i wynalazczość. Zwolennicy ładu bronią tego, co do tej pory istniało, czyli zastanego porządku. Zwolennicy postępu patrzą w przyszłość i starają się skupić na tym, co można ulepszyć, poprawić, zmienić na bardziej wartościowe. Według Milla najlepszy jest taki rodzaj rządu, który będzie zgodny z ideałami postępu. Na jakość rządów wpływają także właściwości ludzi, z których składa się społeczeństwo – im bardziej postępowe (w sensie millowskim) społeczeństwo, tym bardziej jest szansa, że taki będzie rząd, i na odwrót. „Na rząd składają się działania ludzkie, a jeśli działający lub ci, którzy ich wybierają lub przed którymi są odpowiedzialni, a także obserwatorzy, którzy powinni na nich wpływać i kontrolować są tylko skupiskiem ignorancji, głupoty i nienawistnych uprzedzeń, wtedy każde działanie rządu będzie chybione. Jednocześnie, proporcjonalnie do tego, jak ludzie wnoszą się ponad ten wzorzec, tak samo poprawia się jakość rządu - aż do punktu doskonałości możliwego do osiągnięcia lecz nigdzie nie osiągniętego, w którym urzędników rządowych jako osoby nadzwyczajnych cnót i intelektu otacza atmosfera oświeconej i pełnej cnót opinii publicznej”³¹¹.

Skoro cnoty charakteru i inteligencja ludzi tworzących społeczeństwo są tak istotne dla rządu sprawującego władzę, zatem pierwszym elementem dobrego rządu będzie sprzyjanie rozwijaniu cnót oraz inteligencji obywateli. Zatem jednym z kryteriów oceny dobrego rządu będzie stopień, w jakim przyczynia się do zwiększania dobrych właściwości obywateli, czyli w konsekwencji ich dobrobytu. Drugim kryterium będzie jakość „machiny” rządowej, czyli instytucji, ponieważ nawet najlepsi ludzie nie są w stanie dobrze funkcjonować w źle skonstruowanych instytucjach. Dla przykładu: „Ich struktura jest dobra, jeśli przewiduje właściwe sprawdzenie kwalifikacji urzędników oraz właściwe reguły awansów; jeśli zadania są słusznie rozdzielane pomiędzy mającymi je wykonać, słuszny i metodyczny porządek ustanowiony do ich wykonania, poprawny i zrozumiały zapis dokumentujący ich wykonanie; jeśli każda

³¹⁰ J.S.Mill, *Considerations on Representative Government*, s. 244.

³¹¹ Ibidem, s.226.

jednostka wie, za co jest odpowiedzialna, a pozostali mają wiedzę o tym, że ta właśnie jednostka jest za to odpowiedzialna; jeśli we wszystkich działaniach departamentu przewidziano najlepiej zaprojektowane zabezpieczenia przeciwko niedbalstwu, stronnictwu i korupcji. Ale polityczne zabezpieczenia zadziałają same z siebie nie bardziej, niż wędzidło pokieruje koniem bez jeźdźcy. Gdy urzędnicy kontrolujący są tak samo skorumpowani lub niedbali, jak ci, których powinni kontrolować i jeśli opinia publiczna, główny element całej kontrolującej struktury, jest niewykształcona, zbyt pasywna, czy też zbyt niedbała i obojętna, aby spełnić swoją rolę, z najlepszego aparatu administracyjnego uzyska się znikome korzyści”³¹². System ten według Milla działa w ten sposób, że do pełnego efektu potrzebne są obydwa elementy w równym stopniu.

Mówiąc o demokracji Mill zaznacza, iż pod szyldem jej nazwy umieszczane są z reguły dwie różne idee. Prawdziwa idea demokracji, zgodnie z etymologią nazwy, polega na rządach ludu, czyli jest to sytuacja gdy wszyscy ludzie decydują o wszystkich, w równy sposób reprezentowanych. Zwykle jednak demokrację rozumie się jako rządzenie wszystkimi ludźmi przez większość, która stanowi wybiórczą reprezentację. Pierwszy sposób rozumienia demokracji jest synonimem równości wszystkich obywateli, drugi natomiast jest rodzajem uprzywilejowanego rządu reprezentującego liczebną większość ludzi. W przypadku pierwszego i drugiego typu niebezpieczną rzeczą dla społeczeństwa jest niski poziom umysłowy zarówno ludzi wybierających rząd, jak i wybranych na rządzących. W przypadku drugiego typu pojawia się dodatkowe zagrożenie, iż tylko niektóre interesy ludzi będą reprezentowane, z wykluczeniem tych znajdujących się w mniejszości. W prawdziwej demokracji każda grupa może być reprezentowana w sposób proporcjonalny. Wydaje się, że w swojej koncepcji demokracji Mill zastosował kompromis pomiędzy wolnością a równością. Jeśli wolność indywidualna jest wartością kluczową, państwo powinno starać się, aby każda jednostka miała szanse jej urzeczywistnienia – a tego nie da się uzyskać bez kompromisu z równością. Demokracja jest dobrym sposobem sprawowania władzy, ponieważ każdemu zapewnia równy zakres wolności w sferze politycznej. O ile jest prawdziwą, nie fałszywą demokracją.

Rozróżnienie Milla na prawdziwą i fałszywą demokrację przeszło do klasyki myśli politycznej, a J. Hołówka następująco wyjaśnia, co Mill rozumiał przez dwa przeciwstawne pojęcia. „Prawdziwa demokracja polega na tym, że każdy stara się

³¹² Ibidem, s.228.

znaleźć gdzieś w kraju, w którym żyje i głosuje, jednostki najbardziej podobne do niego w sensie zapatrywań politycznych i wraz z nimi dąży do umieszczenia w parlamencie swego przedstawiciela. Fałszywa demokracja polega na tym, że nikt nikogo nie szuka, tylko wyraża swe polityczne stanowisko, popierając jedną z istniejących już partii. W czasach Milla, i również dzisiaj, istnieją tylko fałszywe demokracje, o prawdziwych nikt nie chce nawet myśleć³¹³. Głosowanie na daną partię, zwłaszcza gdy mamy do wyboru dwa lub trzy duże ugrupowania oraz pozostałe mniej znaczące, sprowadza się do tego, że wybieramy pewien zestaw ludzi chcących sprawować władzę, którzy nie są związani preferencjami wyborców i nawet nie są w stanie zatroszczyć się o ich potrzeby. Dlatego dużo rozsądniejsze byłoby głosowanie na konkretnego kandydata, niż całą partię – co w przypadku niektórych wyborów ma miejsce. Polityka nie powinna dawać możliwości wzbogacenia się, ponieważ to sprawia, iż rządzący patrzą na własne korzyści. Według Milla politycy nie powinni dostawać z urzędu wysokich pensji, lecz być utrzymywani ze składek swoich wyborców – co w praktyce też nie jest rozwiązaniem bez wad³¹⁴. Ważnym jest, aby do rządzenia dostawali się ludzie o wysokich kwalifikacjach, dlatego nie należy dopuszczać bankrutów oraz nieuków. Oprócz tego wydatki na kampanie wyborcze nie powinny przekraczać ustalonej kwoty, aby bogacze lub ich reprezentanci nie kupowali głosów wyborców.

Można powiedzieć, iż Peter Singer dobrze zapamiętał lekcję Milla o demokracji i zaczął domagać się tego, aby demokracje z fałszywych przeistoczyły się w prawdziwe. Podstawą demokratycznego społeczeństwa jest założenie, że każdy obywatel dysponuje równą polityczną siłą, dzięki czemu mniejszości nie są dyskryminowane, a większość nie stara się zmonopolizować władzy i narzucać konkretnych rozwiązań mniejszościom. Demokracja jest zatem oparta na sprawiedliwym kompromisie pomiędzy różnymi, nierzadko sprzecznymi dążeniami. Fakt osiągnięcia sprawiedliwego kompromisu tworzy podstawę moralnego obowiązku, jaki mają poszczególne jednostki i polegającego na tym, że obowiązane są one do posłuszeństwa wobec prawa, ponieważ prawo to gwarantuje im nienaruszalny zakres wolności. Singer nie kwestionuje istoty tak pojętego moralnego obowiązku, chociaż zaznacza, iż dla utilitarysty podstawą przestrzegania prawa są konsekwencje, jakie wynikają z jego przestrzegania, a nie

³¹³ J. Hołówka, *Liberalizm nieodparty, niezawodny*, w: „Nowa Res Publica”, nr 190, jesień 4/2006, s. 137.

³¹⁴ W tej kwestii Mill zmieniał stanowisko, w młodości, w radykalnym okresie życia uważał, iż reprezentanci nie mogą być zakładnikami wyborców poprzez uzależnienie finansowe, dlatego należał im się urzędowe pensje, po tym jak zostaną wybrani.

obowiązek natury moralnej³¹⁵. Nie kwestionuje również potrzeby ani istoty sprawiedliwego kompromisu w demokracji. Jednak po przeanalizowaniu założeń i sposobów funkcjonowania współczesnych demokracji stwierdza on, iż nie spełniają one wymogu sprawiedliwego kompromisu.

Współczesne demokracje nie zapewniają odpowiedniego udziału we władzy grupom mniejszościowym. Z drugiej strony o tym, kto sprawuje władzę decyduje większość, ale jeśli w wyborach weźmie udział niewiele ponad połowa uprawnionych, z czego decydujące o rozkładzie sił politycznych są głosy większości, to może się zdarzyć, że faktycznie władzę nad większością obywateli sprawuje wybrana przez głosujących mniejszość. Partie polityczne z reguły nie reprezentują interesów wyborców, ponieważ starają się pozyskać jak najszerszy krąg wyborców, przez co ich założenia z konieczności są hasłami przemawiającymi do emocji, zamiast być racjonalnymi argumentami stanowiącymi całość programu politycznego. Takie zarzuty można znaleźć już w pismach Milla, mimo że w jego czasach partie polityczne we współcześnie znanej formie dopiero zaczynały swoją karierę. Singer twierdzi, iż należy poważnie rozważyć możliwość rekonstrukcji podstaw funkcjonowania demokracji, a w zasadzie należałoby je skonstruować od nowa, aby spełniały postulat sprawiedliwego kompromisu. Przedstawia też, na jakich założeniach powinien opierać się system polityczny. Po pierwsze sprawiedliwy kompromis łatwiej jest osiągnąć w mniejszych grupach niż większych, dlatego należy dążyć do decentralizacji i przekazania większego zakresu władzy społecznościom lokalnym. Pozostaje jednak pod znakiem zapytania, do jakiego stopnia jest to możliwe i efektywne.

Po drugie, jako jeden ze sposobów wyrównywania szans w procesie sprawowania władzy podaje Singer wprowadzenie procedury zapewniającej organizację referendum dotyczącego konkretnej kwestii, jeśli domaga się tego określona ilość wyborców. Należy zaznaczyć, iż to rozwiązanie znane jest we demokracjach zachodnich (również w Polsce), niemniej jednak zastosowanie go w praktyce budzi w wielu przypadkach wątpliwości. Wskazywanie przez Singera na referendum jako sposób podejmowania ważnych decyzji politycznych jest pewną niekonsekwencją w świetle jego utylitarystycznych przekonań. Jest to procedura dużo droższa, niż głosowanie przez przedstawicieli wybranych na oznaczony okres czasu. Nie sposób też stwierdzić, czy efekt głosowania zbilansuje wysokie koszty – czy będzie miał

³¹⁵ Por. P.Singer, *Democracy and Disobedience*, s. 5.

odzwierciedlenie w rezultacie ekonomicznym lub innym, np. zadowolenia obywateli, iż mają wpływ na decyzje społeczne; zwiększenia ich poczucia, że procedury podejmowania władzy są sprawiedliwe. Pozostaje też bardzo ważna sprawa rodzaju kwestii, jakie głosowane są w referendum i w związku z tym, kompetencji głosujących. Czy w referendum powinno się przegłosowywać kwestie wymagające fachowej wiedzy, lub przynajmniej przeciętnego rozeznania w temacie – np. kwestie związane z ochroną środowiska naturalnego, wysokością podatków, rozwiązaniami dotyczącymi szkolnictwa i edukacji, rozdziałem środków przeznaczonych na opiekę medyczną? Nasuwa się też pytanie, czy kwestie dotyczące życia człowieka, np. eutanazja, aborcja, kara śmierci mogą i powinny być poddane pod ogólne głosowanie? Z utylitarystycznych przekonań Singera wynika, iż decyzyjnością powinny być obdarzone osoby kompetentne w danej dziedzinie, ale jednocześnie dostrzega on to, iż obywatele potrzebują zakresu wolności, który pozwoli im w dużej mierze decydować o nich samych. Pojawia się w poglądach tego autora rys charakterystyczny dla poglądów J.S.Milla – próba wyważenia pomiędzy przekonaniem o konieczności dążenia do rozwiązań przynoszących najlepsze z utylitarystycznego punktu widzenia skutki, a szacunkiem dla wolności indywidualnej i różnorodności, którą ona z sobą niesie.

Trzecim rozwiązaniem, które należy według Singera wprowadzić, aby zredukować nierówność we wpływie na sprawowanie władzy jest zreformowanie wewnętrznych struktur partii politycznych, tak aby stały się one kompatybilne z demokratycznymi procedurami. Zarzut Singera, iż w dużych partiach politycznych pojawiają się oligarchiczne struktury nie jest zarzutem nowym – wysuwał go już Mill, twierdząc, iż jeśli głosujemy na partię zamiast na oznaczonych ludzi, to możemy w rzeczywistości oddawać głos na zgniłe pomarańcze. Singer odnosi się głównie do sytuacji politycznej w USA i Wlk.Brytanii, gdzie rywalizują między sobą dwie lub trzy główne partie, a pozostałe są raczej mniej znaczącymi elementami życia politycznego. W krajach, gdzie struktura polityczna jest bardziej rozdrobniona, np. Polsce, zarzuty te można na pewno przedstawić w nieco zmodyfikowanej formie, niemniej jednak co do istoty nie tracą na znaczeniu.

Czwarta propozycja zmiany dotyczy sposobu ustalania wyniku głosowania – według Singera wybieranie reprezentantów zwykłą większością głosów nie sprzyja sprawiedliwemu kompromisowi, dlatego należy wprowadzić system proporcjonalny. To rozwiązanie jest współcześnie jednak często obecne w demokratycznych systemach politycznych i wcale nie okazuje się ono być remedium, dzięki któremu dużo łatwiej o

sprawiedliwy kompromis. Podsumowując autor stwierdza, iż współczesna „zachodnia demokracja, opisywana przez sympatyzujących z nią znanych teoretyków politycznych, nie jest sprawiedliwym kompromisem dla mających rozbieżne interesy grup. Choć w porównaniu do jakiegokolwiek dyktatury bardziej zróżnicowane i liczniejsze grupy mają w niej wpływ na decyzje, to niektórym grupom przypada w udziale wpływ mniejszy niż innym, a wielu ludzi jest w ogóle pozbawionych efektywnej reprezentacji. [...] Do grup i jednostek, które mają mniejsze niż równe szanse brania udziału w podejmowaniu decyzji nie stosuje się argumentu uzasadniającego posłuszeństwo na podstawie sprawiedliwego kompromisu, natomiast argument z uczestnictwa w wyborach, o ile stosuje się do głosujących, podważony zostaje przez uzasadnioną absencję w wyborach tych, którzy nie zgadzają się na wzięcie w nich udziału na nierównych warunkach”³¹⁶.

Usprawiedliwienie Singera dla nieposłuszeństwa obywatelskiego w demokracji przedstawione jest w charakterystyczny dla tego autora sposób. Stara się on rozważyć problem z punktu widzenia swego oponenta w dyskusji (tutaj zwolennika rozwiązań liberalnych demokracji), czyli stosuje metodę, którą często posługiwał się Mill. Singer, podobnie jak jego XIX-wieczny poprzednik, mimo zdecydowanych i nieraz uznawanych za kontrowersyjne poglądów, zawsze próbuje rozważać dany problem z wielu stron, uwzględniając różne jego aspekty, przy czym trudno go posądzić o dyletantyzm, ponieważ do każdej dyskusji jest merytorycznie przygotowany i potrafi dobrze uzasadnić swoje argumenty.

Motyw pochwały obywatelskiego nieposłuszeństwa pojawia się u Singera w przypadku, gdy w słusznej według niego sprawie nie można zbyt wiele zrobić za pomocą legalnych sposobów. Czasem nieposłuszeństwo względem prawa jest jedynym sposobem, aby doprowadzić do jego zmiany. Konkretnym przykładem, w którym działania wbrew prawu zostały przez niego uznane za etyczne jest obrona praw zwierząt. Autor *Wyzwolenia zwierząt* jest przeciwnikiem eksperymentów na zwierzętach oraz przemysłowego chowu zwierząt. Uważa, iż powinno się robić wszystko, legalnymi lub nielegalnymi metodami, aby położyć kres niepotrzebnemu cierpieniu zwierząt spowodowanemu działalnością człowieka. Dlatego działacze ruchów na rzecz obrony praw zwierząt w ostateczności mogą nawet posłużyć się takimi metodami jak niszczenie laboratoriów lub uwalnianie zwierząt z klatek.

³¹⁶ P.Singer, *Democracy and Disobedience*, s. 134-135.

Pytanie, czy dana demokracja spełnia warunki sprawiedliwego kompromisu jest też związane z szerszą kwestią - prawomocności rządu danego państwa. Singer uważa, że we współczesnym świecie prawomocność rządu powinna zależeć od tego, czy sprawuje on władzę w sposób demokratyczny. Jednak do spełnienia wymogu prawomocności rządu wystarczy minimalistyczna koncepcja demokracji, „bo w przeciwnym razie na świecie pozostałoby niewiele prawomocnych rządów. Warto by może odróżnić rządy, które choć niedemokratyczne, mają za sobą długą tradycję, co pozwala im na sprawowanie władzy za wyraźną zgodą ludności i bez poważniejszego ograniczania podstawowych swobód obywatelskich, od innych reżymów, które przejęły władzę siłą i uciekają się do represyjnych środków, aby utrzymać się przy władzy. Tradycyjna monarchia absolutna mogłaby stanowić przykład pierwszego rodzaju; reżym wojskowy, który dokonał udanego zamachu stanu, nie organizuje wolnych wyborów i zabija lub więzi opozycjonistów, to przykład drugiego typu”³¹⁷. Jednak sama prawomocność danej demokracji nie wystarczy do spełnienia warunku sprawiedliwego kompromisu, jakiego mają prawo od tej demokracji oczekiwać jej obywatele. Do spełnienia wymogu prawomocności wystarczy, aby w danym kraju przestrzegane były podstawowe prawa człowieka, ponieważ każda jednostka powinna dysponować nienaruszalnym zakresem wolności. W świetle poglądów Singera taki podstawowy zakres wolności nie zawsze zapewnia obywatelom sprawiedliwą część udziału w życiu społecznym. Do tego, aby można mówić o sprawiedliwym kompromisie w danym społeczeństwie dochodzi dopiero wtedy, gdy jednostka dysponuje możliwością rzeczywistego, a nie teoretycznego udziału w życiu społeczno-politycznym oraz wolnością indywidualną odzwierciedlającą jej racjonalne preferencje.

Co oznacza tak określona wolność? W dyskusji na temat idei Hegla i Marksa pojawia się następująca wypowiedź Singera: „Zgodnie z liberalnym punktem widzenia wolność polega na tym, że ludzie mogą robić to, na co mają ochotę. Jeśli na przykład mam ochotę tej wiosny nosić pomarańczową koszulę, jestem wolny, o ile nie uniemożliwiono mi kupienia koszuli w tym kolorze. Jeśli mam ochotę kupić dezodorant, jestem wolny, o ile mogę to zrobić. To wszystko, czego potrzebują liberalni ekonomiści, aby zdecydować, czy jestem wolny. Ale niektórzy z bardziej radykalnych ekonomistów zakwestionowali ten sposób myślenia. Stwierdzili, iż jest to bardzo płytkie wyobrażenie wolności. Chcą wiedzieć, *dlaczego* ja chcę nosić pomarańczową

³¹⁷ P.Singer, *Jeden świat. Etyka globalizacji*, s. 119.

koszulę w tym sezonie. Dlaczego chcę używać dezodorantu? Dlaczego uważam, że naturalny zapach ciała jest problemem? Radykalni ekonomiści mogliby stwierdzić, iż powodem jest to, że zostałem zmanipulowany. Istnieją ludzie, którzy chcą czerpać zyski z kupna przeze mnie dezodorantu lub z tego, iż myślę, że kolory, które nosiłem w zeszłym sezonie nie nadają się już do noszenia w obecnym. Zostałem zatem zmanipulowany, nie jestem wolny. Aby stwierdzić, czy jestem wolny, radykalni ekonomiści muszą nie tylko wiedzieć, czy robię to, na co mam ochotę, ale dlaczego właśnie na to mam ochotę. Czy moje preferencje są racjonalne? Czy są to preferencje, które zaspokajają moje potrzeby?”³¹⁸. Koncepcja wolności, w której istotne są motywy (czy też preferencje według określenia Singera), którymi kieruje się osoba dokonująca wyboru jest różna od klasycznej, liberalnej koncepcji wolności. Singer podkreśla tę różnicę powołując się na rozróżnienie Berlina na wolność negatywną i pozytywną. Wolność negatywna rozumiana, jako brak przeszkód reprezentuje tutaj klasyczną liberalną koncepcję wolności. Takie formalne, wywodzące się z epoki leseferyzmu ekonomicznego rozumienie wolności, nie oddaje jednak istoty wolności, jaka powinna przysługiwać każdemu człowiekowi. Do pełnej wolności potrzebne jest jeszcze uświadomienie sobie racjonalnych preferencji wyboru i możliwość kierowania się nimi w codziennym życiu. W odniesieniu do rozróżnienia Berlina, ten rodzaj wolności odpowiadałby w dużym stopniu wolności pozytywnej – czyli „wolności do”. Jednak mówiąc o wolności indywidualnej Singer nie chce, aby jego koncepcję zasznuflować jako liberalny rodzaj wolności.

Można w myśli Singera znaleźć bezpośrednie nawiązania do idei Hegla, a nawet lekceważonego dziś Marksa. W monografii o Heglu Singer przedstawia, jaki zarzut wysunął Hegel przeciwko liberalnej koncepcji wolności: „Zarzut Hegla w stosunku do tej koncepcji wolności jest taki, że przyjmuje wybory jednostki za podstawę, od której zaczyna się wolność – jak i dlaczego stało się, że wybór jest właśnie taki pozostaje pytaniem, którego przyjmujący tę koncepcję nie zadają. Hegel zadaje to pytanie, a jego odpowiedź jest taka, że indywidualny wybór, rozważany w izolacji od wszystkiego, jest rezultatem przypadkowych okoliczności. Zatem nie jest on autentycznie wolny”³¹⁹. Z kolei w monografii o Marksie zwraca uwagę na to, iż w myśli Marksa można znaleźć ideę, która wydaje się być istotna w rozumieniu wolności. Stosunki ekonomiczne

³¹⁸ P.Singer, *Hegel and Marks: Dialogue with Peter Singer*, w: Idem, *Unsanctifying Human Life. Essays on Ethics*, s. 349.

³¹⁹ P.Singer, *Hegel*, Oxford University Press, Oxford 1983, s. 26.

panujące w danym społeczeństwie są zasadniczo powiązane z wolnością indywidualną każdej jednostki tego społeczeństwa, a istnienie wolnego rynku niekoniecznie przekłada się na wymierną wolność indywidualną członków danego społeczeństwa³²⁰.

Zdaniem Singera, wkład Hegla i Marksa w historię idei jest nie do przecenienia z dwóch powodów. Po pierwsze ich pisma sprawiły, że współcześnie nie patrzymy na społeczeństwa i idee jak na beczasowe byty, niezależne od okoliczności historycznych. Taki punkt widzenia jest już nie do przyjęcia, ponieważ historię należy pojmować jako proces, w którym uczestniczą jednostki i społeczeństwa. Postrzeganie historii jako procesu, a społeczeństwa jako całości złożonej z jednostek było też charakterystyczne dla koncepcji J.S.Milla. „Drugą niezmiernie ważną ideą jest rozumienie wolności, idea tak różna od liberalnego rozumienia. Nie możemy być wolni, dopóki nie kontrolujemy własnego losu, dopóki, zamiast być miotanymi przez wiatr ekonomicznych warunków (według Marksa) lub sterowanymi przez niewidzialną rękę rozumu (według Hegla) rzeczywiście nie przejmujemy kontroli, nie uświadomimy sobie naszego potencjału, możliwości wspólnej kontroli własnego życia jako ludzkich istot, i dopóki nie zaczniemy tego właśnie robić”³²¹. Inspiracje heglowskie i niektóre wątki z myśli Marksa są jednymi z licznych powodów, dla których Singera nie można zaliczyć do grona myślicieli identyfikujących się wprost z myślą liberalną. Jeśli jednak chcieć zaklasyfikować koncepcję wolności, jaką przyjął Singer, to nie można jej nazwać ani mianem współczesnego heglizmu (nawet w takim wydaniu jakie prezentuje liberalny neokonserwatysta amerykański F. Fukuyama), ani tym bardziej marksizmu.

Koncepcji wolności Singera bliżej jest do rozumienia wolności przedstawionego przez J.S.Milla, niż do każdej innej. Należy pamiętać, że wolność u Milla nie polegała tylko na czynieniu tego, na co ma się ochotę, bez jednoczesnego szkodenia interesom innych ludzi. Millowska wolność indywidualna jest ściśle związana z autonomią jednostki, która dokonuje wyborów świadomie i racjonalnie, niekoniecznie ulegając temu, na co w danym momencie miałaby ochotę. Autonomiczny wybór w pojęciu Milla może być uznawany za źródło racjonalnych preferencji, o których mówi współcześnie Singer. Nasza wolność nie polega tylko na tym, że możemy dostarczać sobie kolejnych przyjemnych wrażeń (czy to pod postacią tzw. przyjemności niższych, czy wyższych); polega też i na tym, że możemy rozwijać własną indywidualność i doskonalić charakter; jak i na tym, że nasze działania mogą być nakierowane na polepszanie losu innych

³²⁰ Por. P.Singer, *Marx*, Oxford University Press, Oxford 1980, s.71.

³²¹ P.Singer, *Hegel and Marx: dialogue with Peter Singer*, s. 355.

ludzi, a nawet całej ludzkości. Być może dlatego idee Milla nieszczególnie podobają się ultraliberalnym ekonomistom, trwającym cały czas przy ideałach leseferyzmu. Singer powyższe cechy koncepcji Milla przejął i nawet wydaje się iść tym samym śladem, odwołując się do metafizyki niemieckich filozofów, w tym przypadku Hegla. Odwołanie się do idei romantycznej filozofii niemieckiej było także u Milla pierwszym krokiem do wprowadzenia modyfikacji w utilitarystycznym systemie przejętym od Benthama.

Wydaje się, że myśl Singera przede wszystkim zawiera w sobie ducha rozważań Milla, natomiast z Hegla i Marksa ma zaczerpnięte tylko pojedyncze, choć kluczowe wątki. Przede wszystkim wraz z tymi wątkami nie przejął Singer założeń metafizycznych heglizmu ani marksizmu. Mimo, iż często rozpatruje niektóre kwestie z punktu widzenia całych społeczeństw, czy nawet całej ludzkości, pojedyncza jednostka jest dla niego najważniejszym elementem społeczeństwa. Stąd podkreślanie roli praw człowieka oraz sprawiedliwego kompromisu w demokracji. Filozofowanie w duchu Hegla czy Marksa narzuca natomiast perspektywę widzenia, w której jednostka jest tylko i wyłącznie częścią większej całości. Jaka będzie kondycja jednostki, zależy w tym sposobie myślenia od oceny kondycji całości. Natomiast Singer, podobnie jak Mill, przyjmuje zupełnie inną perspektywę oglądu rzeczywistości. Jego pisma oraz jego działalność wyraźnie wskazują na to, że uważa, iż zdecydowanie ważniejsze jest, co robi i myśli pojedynczy człowiek. Zachęca ludzi: wasze zdanie i wasza aktywność się liczy, to wy możecie zmienić los ludzi w biednych krajach, to od was zależy los zwierząt, to wy powinniście decydować sami o sobie. Nie tylko państwo w postaci rządu, czy parlamentarzystów może dokonywać wielkich rzeczy – pojedyncza jednostka również. Można zaryzykować twierdzenie, iż to właśnie J.S.Mill jest jednym z ojców takiego typu myślenia na Zachodzie – być może dlatego Singer wymienia *O wolności* jako jedną z 10 książek, które zabrałby ze sobą na bezludną wyspę.

3. Koncepcja natury ludzkiej a status etyki: rola wyboru i preferencji

W jednej ze swoich bardziej znanych książek, *Etyce praktycznej*, P. Singer przedstawia swój pogląd na etykę lub moralność, używając tych pojęć – na wzór licznych autorów anglosaskich – zamiennie. Jego wyliczenie, jakich cech nie powinien zawierać dobry system etyczny składa się z czterech punktów. Po pierwsze, etyka nie jest zbiorem zakazów i nakazów, które przede wszystkim mają na celu regulowanie życia płciowego ludzi, zatem moralność seksualna nie należy do najbardziej istotnych działów etyki. Po drugie, „etyka nie jest jakimś wyidealizowanym systemem, który jest świetny w teorii, ale nie w praktyce. Bliższa prawdzie jest odwrotność tego twierdzenia: ocena etyczna, która nie sprawdza się w praktyce, musi również zawierać jakiś błąd teoretyczny, gdyż jej najistotniejszą rolą jest być przewodnikiem w praktyce”³²². Po trzecie, etyka jest niezależna od religii. Po czwarte, etyka nie jest ani relatywna, ani subiektywna – wręcz przeciwnie, jest obiektywna i powszechnie obowiązująca, czyli uniwersalna. Taki pogląd na rolę i sposób obowiązywania etyki, jest zbliżony do punktu widzenia J.S.Milla, który wyobrażał sobie etykę jako element sztuki życia. Też uważał, iż moralność seksualna jest prywatną sprawą ludzi, a zasady etyczne nie są uzależnione od religijnych dogmatów. Dla niego etyka również była dyscypliną uniwersalną i obiektywną i składającą się z praktycznych wskazówek, dotyczących tego jak żyć, ponieważ życie w jego rozumieniu jest sztuką opartą na konkretnych zasadach.

Model etyki, jaki przyjmuje Singer jest etyką utylitarystyczną, w której ocena moralna danego czynu jest uzależniona od tego, jakie konsekwencje czyn ten przyniesie dla realizacji interesów tych, których dotyka. Ponieważ oceny etyczne są dokonywane z uniwersalnego punktu widzenia, dlatego należy zaakceptować stwierdzenie, iż „moje własne interesy nie mogą, wyłącznie dlatego, że są moimi interesami, liczyć się bardziej niż interesy kogokolwiek innego. Dlatego moja zupełnie naturalna troska o własne interesy musi być, kiedy myślę etycznie, poszerzona o interesy innych”³²³. Zauważmy, iż autor posługuje się pojęciem „interesy” zamiast „przyjemności”. Według niego „najlepsze konsekwencje” czynu polegają na tym, że najpełniej realizowane są interesy, wyrażające się poprzez racjonalne preferencje danych osób. Zwiększanie ilości przyjemności, a zmniejszanie cierpienia, jak wyrażał to utylitaryzm klasyczny jest

³²² P.Singer, *Etyka praktyczna*, przeł. A.Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 18.

³²³ Ibidem, s. 27.

nieprecyzyjne, dlatego współczesna wersja utilitaryzmu, czyli utilitaryzm preferencji próbuje skorygować te niedociągnięcia. Jednocześnie Singer dodaje, iż w pewnych interpretacjach, to co Bentham i J.S.Mill rozumieli poprzez pojęcia *przyjemności* i *cierpienia* dotyczy nie tylko tego, co obiektywnie wywołuje wrażenie przyjemności lub bólu, ale też tego, co ktoś za nie uważa. W takiej interpretacji różnica między klasycznym utilitaryzmem, a współczesnym utilitaryzmem preferencji opartym na interesach w zasadzie nie istnieje. Obok pojęcia *interesów* (*interests*), które w dużej mierze jest tożsame z pojęciem *potrzeb*, Singer używa też pojęcia *interesu każdej jednostki* (*self-interest*), które przez to, iż użyte w liczbie pojedynczej sugeruje, że chodzi o coś dotyczącego wszystkich, ale realizowanego przez każdego na swój sposób. Tak pojęty interes jest często utożsamiany z dobrobytem i materialną pomyślnością, ale Singer uważa, iż jest to błędne rozumienie pojęcia. „Często słyszy się, że pieniądze nie kupią szczęścia. Jest to frazes, ale wypływa z niego wniosek, że w naszym interesie leży bardziej bycie szczęśliwym, niż bogatym. Właściwie zrozumiany interes każdej jednostki jest szerszy niż jej ekonomiczny interes. Większość ludzi chce, aby ich życie było szczęśliwe, spełnione lub w jakiś sposób znaczące i zdają sobie sprawę z tego, iż pieniądze są co najwyżej środkiem do osiągnięcia części tych celów. Polityka społeczna nie musi opierać się na wąskim, ekonomicznym znaczeniu interesu każdej jednostki. W zamian, może apelować do powszechnej potrzeby bycia pożądanym, użytecznym i należącym do społeczności - wszystkich rzeczy, które bardziej wywodzą się ze współpracy z innymi niż rywalizacji”³²⁴.

Wynika z tego, iż stanowisko Singera można w uproszczeniu skrócić do stwierdzenia, iż *w interesie każdej istoty jest bycie szczęśliwą*, co jednoznacznie sytuuje jego poglądy w obrębie myśli utilitarystycznej. Istotnym elementem tego poglądu jest wywodzące się od Benthama założenie, że każdy jest liczony za jednego i nikt za więcej niż jednego, co z kolei jest pomocną wskazówką w oszacowaniu interesu każdej jednostki. Jednak stwierdzenia, iż każdy ma takie same interesy jak również, że każdy ma równe prawo realizowania własnego interesu w praktyce nie prowadzą do konstruktywnych rozwiązań. Po pierwsze dlatego, że każdy ma takie same interesy teoretycznie, ale w praktyce realizuje je na różne sposoby. Po drugie dlatego, że równość jest postulatem teoretycznym, z wielu powodów niemożliwym do zrealizowania w praktyce. Równość interesów według Singera polega na tym, że

³²⁴ P.Singer, *A Darwinian Left. Evolution and Cooperation*, s. 42.

przyjmujemy zasadę równego rozważenia interesów, co nie oznacza, iż ostatecznie będą one uznane za sobie równe. „Istotą zasady równego rozważenia interesów jest to, że przykładamy taką samą wagę w naszych moralnych rozważaniach do podobnych interesów wszystkich dotkniętych przez nasze czyny. To znaczy, że jeśli tylko X i Y byliby dotknięci przez możliwy czyn i X ma stracić więcej, niż Y ma zyskać, lepiej zaniechać czynu. Nie możemy, jeśli przyjmujemy zasadę równego rozważenia interesów, powiedzieć, że dokonanie czynu jest lepsze, mimo opisanych faktów, ponieważ bardziej interesuje nas Y niż X. Ta zasada znaczy więc naprawdę tyle: interes jest interesem, czykolwiek by on był.[...] Równe rozważenie interesów jest minimalną zasadą równości w tym sensie, że nie dyktuje równego traktowania”³²⁵. Należy też dodać, iż utylitaryzm Singera jest co do zasady bardziej zbliżony do utylitaryzmu reguł niż czynów, ponieważ kalkulacja konsekwencji dla pojedynczej decyzji etycznej odbywa się tylko w przypadku wyjątkowych okoliczności lub gdy zastanawiamy się nad wyborem zasad ogólnych. W większości przypadków jesteśmy jednak w stanie podjąć decyzję kierując się zasadami ogólnymi³²⁶.

Do zrozumienia koncepcji natury ludzkiej, jaką przyjął P.Singer potrzebne jest nie tylko odwołanie się do jego koncepcji etyki, ale też i do jego zapatrywań na źródła pochodzenia etyki, które według niego w dużej mierze powiązane są z biologicznym dziedzictwem człowieka. Singer skłania się do poglądu, iż źródłem pochodzenia etyki są zachowania i uczucia społeczne ssaków. „Swą odrębność od wszystkiego, co możemy zaobserwować u naszych najbliższych zwierzęcych krewnych, zawdzięcza etyka temu, że w pewnym momencie zaczęliśmy wykorzystywać zdolność rozumowania do usprawiedliwiania naszego zachowania przed innymi członkami grupy. Jeśli zamierzamy się usprawiedliwiać przed plemieniem lub narodem, to nasza moralność będzie miała zapewne plemienny lub narodowy charakter. Jeśli jednak rewolucja komunikacyjna doprowadzi do powstania globalnej społeczności, to możemy odczuwać potrzebę usprawiedliwienia naszego zachowania przed całym światem”³²⁷. Nie od rzeczy jest w tym miejscu dodać, iż dla Singera moralność mająca ponadnarodowy, czy nawet globalny charakter oznacza wyższy stopień rozwoju, niż moralność narodu czy plemienia. Obejmuje ona większą liczbę istot, zatem bardziej spełnia wymogi uniwersalności. Konsekwencją tego toku rozumowania jest włączenie

³²⁵ P.Singer, *Etyka praktyczna*, s.34-35, 37.

³²⁶ Por. Ibidem, s. 28.

³²⁷ P.Singer, *Jeden świat*, s. 34.

do naszej etyki myślenia o pozostałych czujących istotach, czyli zwierzętach. Taka postawa moralna, jest elementem, który według Singera powinien być włączony do uniwersalnej moralności.

Teza, iż źródłem pochodzenia etyki są zachowania i uczucia społeczne ssaków nie jest całkiem nowa, ponieważ wyraża stanowisko przyjęte przez XIX-wiecznych badaczy z kręgu myśli ewolucjonistycznej, do których sto lat później dołączyli też zwolennicy socjobiologii. Według tego stanowiska człowiek dzieli niektóre zachowania i dyspozycje ze zwierzętami i fakt, że ludzie „stworzyli” moralność nie odgranicza nas tak bardzo radykalnie od świata zwierząt. Według Mary Midgley zwierzęta także „zdolne są do wspólnego życia, a czasami też współdziałają w tak ważnych sprawach jak polowanie, budowanie, wspólna ochrona i tym podobne po prostu dlatego, że posiadają naturalne dyspozycje do miłości i wzajemnego zaufania”³²⁸. Można w ten sposób dojść do konkluzji, iż „cechy społeczne, takie jak opieka rodzicielska, współpraca przy zdobywaniu pożywienia i wzajemna życzliwość, jasno pokazują, że stworzenia te nie są w gruncie rzeczy okrutnymi, absolutnymi egoistami, ale istotami, które wytworzyły silne i wyspecjalizowane motywacje potrzebne do uformowania i utrzymania prostej społeczności”³²⁹. Stanowisko, iż funkcjonowanie społeczności ludzkich oraz wrodzone dyspozycje i skłonności ludzi są co do zasady takie same jak u innych zwierząt, jest podstawą socjobiologii, dyscypliny stworzonej przez E.O Wilsona w latach 70-tych XX wieku. Podejście socjobiologii opiera się na przekonaniu, iż wszystkie zachowania społeczne, w tym ludzkie mają biologiczne podłoże i należą do ewolucyjnego procesu, w wyniku którego zostają wyselekcjonowane niektóre geny lub grupy genów³³⁰.

Istnieje spór dotyczący interpretacji oraz konsekwencji założeń socjobiologii; postawy uczestników tego sporu można w dużym uproszczeniu określić jako krytyczne lub aprobujące. Przedstawiciele stanowiska krytycznego odrzucają tezy socjobiologii najczęściej z powodu ich deterministycznych implikacji. Argumentują to następująco: jeśli postawy i zachowania człowieka, w tym postawy i zachowania relewantne z punktu widzenia moralności byłyby powodowane tylko i wyłącznie biologicznym dziedzictwem człowieka, nie można byłoby przyjąć, iż indywidualny człowiek jest

³²⁸ M. Midgley, *Pochodzenie etyki*, w: (red.) P. Singer, *Przewodnik po etyce*, Książka i Wiedza, Warszawa 2000, s. 34.

³²⁹ Ibidem, s. 34.

³³⁰ Por. P. Singer, *Ethics and Sociobiology*, w: „*Philosophy and Public Affairs*”, Winter 1992, vol 11, no 1, Princeton University Press, s. 42.

autorem swojego życia moralnego. Moralność w takim przypadku sprowadzałaby się do empirycznej dyscypliny, która potrafi racjonalnie wytłumaczyć wszystkie zachowania ludzi, a nawet sprowadzić je do czytelnego schematu. Jedynym zadaniem dla etyka byłoby rozpoznanie schematu, w którym określone przyczyny powodują odpowiadające im skutki. Przeciwnicy takiego poglądu na naturę moralności z reguły buntują się przeciw niemu, ponieważ nie widzą w nim miejsca na wolność, która według nich jest koniecznym warunkiem moralnych wyborów człowieka. Argumenty empiryczne według nich nie są ostatecznym wyznacznikiem praw, jakimi powinna kierować się moralność.

Zwolennicy tez socjobiologii z kolei przyjmują ich prawdziwość najczęściej z powodu tego, iż są one poparte argumentami o empirycznym rodowodzie. Według nich tezy socjobiologii są prawdziwe, ponieważ zostały postawione na podstawie obserwacji bądź to biologicznych procesów, bądź to zachowań ludzi lub zwierząt. Dla przykładu, altruizm względem innych osobników lub całej grupy jest obserwowany nie tylko w społecznościach ludzkich, ale i w zwierzęcych. Jego natężenie jest większe w stosunku do najbliższych krewnych, jak również w stosunku do tych, co do których altruistyczne zachowanie może przynieść danej jednostce większą spodziewaną korzyść, niż zachowanie egoistyczne. Aktów bezinteresowności i życzliwości nie tłumaczymy zatem poprzez odwoływanie się tylko i wyłącznie do uczuć moralnych, ale także poprzez odwołanie się do racjonalnej kalkulacji, jaką dany osobnik może przeprowadzić. Racjonalna kalkulacja jest swego rodzaju terminem umownym, ponieważ w wielu przypadkach (zwłaszcza jeśli chodzi o zwierzęta) proces ten jest raczej biologicznie wbudowanym mechanizmem, niż faktyczną kalkulacją logiczną. Jeśli zwierzęta karmią młode, które nie są ich potomstwem, nie należy spodziewać się, iż robią to na skutek uprzednio rozważonych argumentów za i przeciw; być może w przypadku ludzi zachodzi podobny mechanizm, z tą różnicą, że ludzie potrafią go zauważyć i zinterpretować. Zwolennicy tez socjobiologii, przyjmują ich deterministyczne implikacje za prawdziwe, bez względu na to, czy uważają, iż jest to powód do optymizmu czy pesymizmu w kwestii poglądu na naturę ludzką.

Pesymistyczne konkluzje wyciągnął John Gray, twierdząc, iż fakt, że człowiek jest obciążony biologicznym, zwierzęcym dziedzictwem czyni jego naturę destrukcyjną i bardziej drapieżną niż natura zwierząt, ponieważ człowiek dysponuje dużo większą pomysłowością, którą wykorzystuje w niegodny pochwały sposób. Powołując się na badania naukowe, które wykazały, iż działanie zachodzi wcześniej, niż rozpoczyna się

aktywność mózgu odpowiedzialna za podejmowanie decyzji, Gray stwierdził, iż wolność człowieka w tym kontekście jest fikcją. Mechanizmy naszych zachowań nie opierają się na wolnym wyborze, lecz są determinowane czynnikami biologicznymi³³¹. Z tych samych przesłanek można jednak wyprowadzić konkluzję optymistyczną, co prezentuje Peter Singer. Z jednej strony przyznaje on rację, że przyjęcie założeń socjobiologii odkrywa najmniej chlubne mechanizmy społeczne: agresję, dominację mężczyzn, współzawodnictwo, działanie nakierowane na własny interes, walki o terytorium, podziały społeczne na nielicznych rządzących oraz wielu podporządkowanych, podwójne standardy w moralności seksualnej i wiele innych. Z drugiej strony, socjobiologia nie musi oznaczać biologicznego determinizmu – opisuje, jakie są fakty, co nie jest równoznaczne z tym, że postuluje, iż tak powinno być. Singer wyciąga przeciwny wniosek: „ponieważ jesteśmy istotami zdolnymi do poznania konsekwencji naszych działań i odpowiedniego wyboru, możemy płatać figle ewolucji. Socjobiologia może przyczynić się do sukcesu naszej przebiegłości, poprzez to, że uświadomi nam, co knuje ewolucja; im lepiej zrozumiemy ewolucję, tym bardziej możemy ją przechytrzyć”³³². Według Singera z tez socjobiologii, podobnie jak i z darwinowskiej koncepcji ewolucji nie wynika wartościowanie natury człowieka. Teorie te wyjaśniają nam istniejące mechanizmy, mówią o tym „jak jest”, natomiast nie zabierają głosu w sprawie tego, „jak powinno być”.

Koncepcja natury ludzkiej, jaką przyjmuje Singer również nie jest oparta na wartościowaniu. Jej istota zawiera się w podziale na czynniki stałe oraz zmienne, czyli podatne na modyfikacje. Można wymienić trzy kategorie elementów wpływających na ludzkie zachowania, a przez co na konstrukcję ludzkiej natury³³³. Do pierwszej kategorii należą czynniki, które łatwo zmieniać i które stosunkowo często ulegają modyfikacji. Są to między innymi: sposób wytwarzania lub zdobywania pożywienia

³³¹ Godny odnotowania jest fakt, iż w tekście *Czy moralność jest wrodzona?*, który ukazał się w *The New York Review of Books* 10 maja 2007 roku, a przedrukowanym w tłumaczeniu S.Kowalskiego w *Gazecie Wyborczej* z 19-20 maja 2007, John Gray aprobuje tezy niektórych nurtów współczesnej wersji teorii ewolucji, wraz z poglądem, iż moralne zachowania są właściwe nie tylko dla gatunku ludzkiego. Znamienne też jest, że przywołując argumenty na rzecz tego, iż ssaki (zwłaszcza małpy) w wielu przypadkach zachowują się podobnie, jak ludzie, Gray stosuje argumentację niemalże identyczną, z tą którą posługuje się Singer, a jednocześnie zarzuca temu ostatniemu odwoływanie się do antropocentrycznej koncepcji moralności. Można zaryzykować spekulację myślową, że Gray albo niedokładnie przeanalizował argumenty Singera, albo krytykuje je z powodów innych, niż merytoryczne, albo jego koncepcja moralności, wbrew temu, co twierdzi w wymienionym artykule nie jest zgodna z twierdzeniami wywodzącymi się z ewolucjonizmu. Na tym etapie twórczości Graya, biorąc pod uwagę jego płodność intelektualną i ciągłe korekty poglądów trudno z całym przekonaniem stwierdzić, jaką definicję moralności ostatecznie on przyjmuje.

³³² P.Singer, *Ethics and Sociobiology*, s. 61.

³³³ Por. P.Singer, *A Darwinian Left. Politics, Evolution and Cooperation* s. 35-39.

(zbieractwo, łowiectwo, hodowla bydła, uprawa zboża itp.), prowadzony tryb życia (koczowniczy lub osiadły), struktura ekonomiczna społeczeństwa, rodzaje praktyk religijnych, formy rządów (ale nie sam fakt istnienia rządu lub grupy przywódczej, ponieważ ten fakt wydaje się być uniwersalnym i niezmiennym). W drugiej kategorii mieszczą się czynniki, które można zmieniać tylko do pewnego stopnia. Należą do nich przede wszystkim interakcje seksualne, ale też potrzeba identyfikacji etnicznej wraz z jej najgorszymi cechami: ksenofobią i rasizmem. Wydawać by się mogło, iż są to czynniki stosunkowo łatwo modyfikowalne, tymczasem jest odwrotnie. Pomimo tego, że w różnych kulturach istnieją różne modele małżeństw (monogamiczne, poligamiczne, a nawet choć rzadko poliandryczne), stałym czynnikiem jest sformalizowanie instytucji małżeństwa oraz wiążące się z tym społeczne lub prawne restrykcje nakładane na akty seksualne realizowane poza małżeństwem. Bez względu na to, jakie są reguły związku małżeńskiego oraz, jakiego typu restrykcje spotykają jednostki korzystające z seksu pozamałżeńskiego, niewierność i zazdrość na tle seksualnym wydają się być niezmiennymi cechami ludzkiego zachowania. Podobnie niezmienną cechą jest potrzeba identyfikacji z grupą społeczną, której jednostka jest członkiem. Zachowania, które opierają się na podstawowych emocjonalnych potrzebach ludzi (jak potrzeba akceptacji, potrzeba przynależności, bezpieczeństwa itp.) lub które wynikają bezpośrednio z emocji są bardzo trudne do zmiany lub nawet uniwersalnie niezmiennie. Dlatego stereotypy, które budowane są na społecznych emocjach i uprzedzeniach są tak trudne do zmiany. Społeczeństwo, w którym panuje przekonanie, iż niewierna kobieta hańbi swojego partnera będzie bardziej skłonne do akceptacji przemocy względem kobiet, niż społeczeństwo z dużą dozą seksualnej tolerancji. Podobnie, jeśli w danym społeczeństwie jednostki spoza homogenicznej grupy (etnicznej, religijnej etc.) są uważane za gorsze, odrażające, brudne (częsty epitet przydawany komuś, kogo uważa się za obcego, innego), poziom agresji względem inności będzie dużo wyższy, niż w społeczeństwach tolerancyjnych, otwartych na różnorodność.

Wreszcie, w trzeciej kategorii mieszczą się elementy niezmiennie lub zmienne w bardzo niewielkim stopniu. Te czynniki wynikają z faktu, iż jesteśmy istotami społecznymi – nie żyjemy pojedynczo. Troszczymy się o potomstwo, jesteśmy gotowi nawiązywać współpracę z innymi jednostkami, respektujemy zasadę wzajemności. Istnienie hierarchii oraz systemu gradacji ról społecznych jest elementem uniwersalnym we wszystkich społecznościach ludzkich. Role seksualne także wykazują niewielką

podatność na kształtowanie i zmiany – kobiety prawie zawsze odgrywają główną rolę w opiece na małymi dziećmi, natomiast mężczyźni dużo bardziej niż kobiety są zaangażowani w konflikty fizyczne, zarówno w obrębie własnej grupy społecznej, jak i w wojnach pomiędzy grupami. Mężczyźni wykazują też większą tendencję do walki o przywództwo (polityczne lub innego rodzaju), niż kobiety.

Stwierdzenie, iż pewne cechy natury ludzkiej są niezmiennie lub trudne do zmiany nie musi implikować deterministycznej koncepcji ludzkiej natury. Singer uważa, iż zarówno koncepcja ewolucji Darwina, jak i późniejsze tezy socjobiologii są bardzo przydatne dla etyki. Pozwalają nam lepiej poznać nas samych, natomiast nie narzucają nam sposobu wartościowania. Jeśli wiemy, w jakich warunkach człowiek jest skłonny do zachowań destrukcyjnych, tym łatwiej będzie nam znaleźć receptę na uniknięcie takich zachowań. Singer nie twierdzi, iż dążenie do podniesienia standardów etycznych i wprowadzenia ich w życie jest zadaniem łatwym, ale równocześnie nie uważa tego za zadanie niewykonalne. Należy jednak zacząć od wykluczenia błędnych założeń. Pierwszym z nich jest koncepcja o doskonałości ludzkiej natury, przyjmowana przez utopijnych myślicieli wierzących w to, iż możliwe jest zbudowanie doskonałego społeczeństwa opartego na równości wszystkich ludzi. Taka koncepcja, najbardziej znana pod postacią różnych wersji socjalizmu i komunizmu jest niemożliwa do zrealizowania, ponieważ jest niezgodna z ludzką naturą. Drugim błędnym założeniem jest przyjęcie, iż przesłanki etyki mogą być przedmiotem odkryć naukowych – jest to założenie przyjmowane zarówno przez XIX-wiecznych scjentyistów, jak i współczesnych socjobiologów. Według Singera, z faktu, iż współczesna nauka opisuje jak wygląda życie moralne człowieka nie wynika teza, iż ta nauka dostarczy nam odpowiedzi na pytanie, jak powinniśmy żyć. Tego typu błąd popełnił J.S.Mill zakładając, iż etologia jest wstępem do pełnego systemu logiki nauk moralnych i społecznych. Błąd ten był też głównym powodem, dla którego nie udało mu się stworzyć zamierzonego systemu. Z twierdzeń naukowych nie sposób wyprowadzić dyrektyw etycznych, a wartości nie są wyprowadzane z faktów. Jest to stary problem rozważany już przez D.Hume’a, który stanął bezradny podczas próby wywiedzenia powinności ze stanu faktycznego (*no ought from is*).

Do problemu związku pomiędzy postulatami a zdaniem stwierdzającym fakty Singer podchodzi w dość nietypowy sposób. Debatę na temat relacji pomiędzy *ought* a *is* oraz rozważania dotyczące definicji *moralności* uznał za zbyt rozbudowaną i skupiającą się na problemach, które wynikają z różnic terminologicznych istniejących

pomiędzy stronami sporu. Singer dzieli uczestników sporu biorąc pod uwagę kryterium, w jaki sposób rozumieją oni źródło moralnej powinności (*ought*). Wyróżnia dwa przeciwległe bieguny sporu – postawę subiektywistów, których nazywa neutralistami oraz postawę naturalistów, których nazywa deskryptywistami³³⁴. Neutralizm pierwszej postawy polega na tym, że zasady i dyrektywy moralne są neutralne co do formy i treści, innymi słowy każda przyjęta zasada może zyskać rangę zasady moralnej. O tym, czy zasada należy do kanonu zasad moralnych decyduje związek pomiędzy daną zasadą, a sposobem postępowania z niej wynikającym. Jedynym wyznacznikiem jest to, czy ktoś przyjmuje daną zasadę za nadrzędną w stosunku do innych. Jeśli jednostka postępuje zgodnie z przyjętą zasadą, możemy domniemywać, iż jest to zasada moralna. Deskryptywiści z kolei stawiają różnego typu wymagania co do formy i treści zasad moralnych, dzięki czemu możliwe jest zastosowanie poprawnego rozumowania prowadzącego od zdań o faktach do zdań typu powinnościowego, ale za to związek pomiędzy zasadami moralnymi, a sposobem postępowania zostaje zerwany. Na gruncie tego stanowiska przyjęcie danej zasady moralnej nie gwarantuje, iż będziemy postępować zgodnie z regułą z niej wyprowadzoną.

Według Singera praktyczne znaczenie ma kwestia, w jaki sposób zdania o faktach są powiązane z przesłankami działania, nie zaś problem tego, w jaki sposób zdania o faktach są powiązane z sędziami moralnymi. Spór na temat tego, czy ze zdań orzekających o faktach wynikają sądy moralne jest istotny z punktu widzenia logiki, ale zarazem jest to tylko spór o znaczenie słów i we współczesnej filozofii nadaje się mu zbyt duże znaczenie. Etyka, oprócz tego, że jest dyscypliną teoretyczną, według Singera powinna przede wszystkim spełniać funkcję praktyczną, czyli dawać odpowiedź na pytanie ‘jak żyć?’. W tym sensie jest ona sztuką życia, jak w zamyśle J.S.Milla. Odpowiedzi na pytanie o sposób życia Singer nie przedstawia w postaci apriorycznych założeń, lecz raczej stara się opierać ją, przynajmniej w dużej części na odkryciach nauk empirycznych. Ważnym jest, aby znaleźć adekwatny opis natury człowieka, ponieważ może stać się on podstawą do ulepszenia naszego sposobu życia w kierunku uczynienia go bardziej ‘etycznym’ (w potocznym rozumieniu tego terminu). Jeśli odkrycia socjologii wskazują na to, iż w naturze człowieka leży utrzymywanie różnych form nierówności istniejących w społeczeństwie, to nie oznacza, iż ta dyscyplina gloryfikuje i wspiera istniejący stan rzeczy. To również „nie oznacza, że istniejące nierówności są

³³⁴ Por. P.Singer, *The Triviality of the Debate over ‘Is-Ought’ and the Definition of Moral*, www.petersingerlinks.com/trivialityprint.htm, s. 1-3.

nieuchronne i powinny być zaakceptowane; zawiera się w tym natomiast sugestia, iż jakkolwiek ruch w kierunku większej równości będzie miał swoją cenę. Argumentacja socjobiologii jest w rzeczywistości ponownym postawieniem starej tezy politycznej prawicy, że równość i wolność nie idą ze sobą w parze. Równość nie jest naturalnym stanem ludzkiego społeczeństwa; stąd może ona być osiągnięta oraz utrzymana tylko poprzez rygorystyczne monitorowanie i ciągle poprawianie nierówności, które się pojawiają. Twierdzenie to jest twierdzeniem o faktach. Nie mówi nic na temat tego, czy koszt równości jest wart poniesienia”³³⁵.

Z koncepcji natury ludzkiej przyjętej przez Singera nie wynika, w jaki sposób człowiek powinien postępować w życiu. Niemniej jednak swoją doktrynę etyczną opiera on między innymi na twierdzeniach opisujących cechy ludzkiej natury. Preferencje związane z realizacją interesów wynikają w dużej mierze z cech właściwych naturze ludzkiej, dlatego warto tę naturę poznać. Biologiczne (*resp.* zwierzęce) źródła społecznych zachowań człowieka nie są dla Singera powodem do tego, aby ludzie podporządkowywali resztę świata wymaganiom własnego gatunku, lecz odwrotnie – są dowodem na to, że człowiek powinien ‘dowartościować’ świat zwierząt i starać się rozpatrzyć życiowe interesy zwierząt. Wiąże się to z całkowitym przemodelowaniem dotychczasowych kategorii etycznych.

System etyczny Singera, podobnie jak i J.S.Milla, a także J.Graya jest zbudowany na założeniach wyprowadzonych z przyjętego przez nich modelu natury ludzkiej. Model ten u każdego z powyższych filozofów jest odmienny, choć mają wiele elementów wspólnych. W etyce Singera można wyróżnić trzy główne cechy. Po pierwsze, empiryczność pojmowana jako sposób uzasadniania zarówno źródeł pochodzenia etyki, jak i poszczególnych dyrektyw moralnych. Singer, podobnie jak Mill chce, aby jego system etyczny oparty był na danych zaczerpniętych z doświadczenia zamiast na apriorycznych założeniach. Stąd jego koncepcja ludzkiej natury nie odwołuje się do metafizycznych doświadczeń niedostępnych poznaniu pozazmysłowemu. Po drugie, utylitarystyczny sposób uzasadniania sądów moralnych. Dla Singera działanie jest godne aprobaty z moralnego punktu widzenia, o ile najpełniej realizuje preferencje danej istoty w kontekście równego rozważenia preferencji innych istot. Efekt końcowy takiego rachunku jest w praktyce zbliżony do bilansu ogólnej ilości szczęścia, w rozumieniu utylitaryzmu klasycznego, z tą różnicą, iż współcześni

³³⁵ P.Singer, *Ethics and Sociobiology*, s. 62.

utilitaryści nie chcą utożsamiać szczęścia tylko i wyłącznie z obecnością przyjemności i brakiem cierpienia. Pierwsza cecha jest powiązana z koncepcją natury ludzkiej w ten sposób, iż Singer uznaje ludzi za szczególny przypadek zwierząt i w ten sposób neguje istnienie w niej elementów pozaempirycznych w postaci np. elementu boskiego, gwarantującego ludziom wyjątkowy status moralny na tle innych istot. Druga cecha związana jest założeniem, że człowiek podobnie jak i inne istoty dąży do osiągnięcia celu (czy raczej poszczególnych celów), jakim jest szczęście realizowane poprzez realizację odpowiednio rozumianych preferencji. Trzecia cecha jest szczególnie warta uwagi, ponieważ w niej najpełniej może się wyrazić różnica pomiędzy ludźmi a resztą świata zwierzęcego. Jest to postęp związany z naturą ludzką i rozumiany jako potencjalna możliwość zmiany na lepsze. Ludzka natura, choć w dużej mierze zdeterminowana biologicznie może być przez człowieka do pewnego stopnia kształtowana i zmieniana. Ludzie różnią się od zwierząt tym, że potrafią zrozumieć i analizować własne życie i dlatego mogą starać się uczynić je moralnie lepszym, czyli godnym pochwały z punktu widzenia etyki. System etyczny Singera opiera się nie tylko na opisie istniejącego stanu rzeczy, lecz na założeniu, iż powinniśmy dążyć do postępu etycznego. Próbuje on także odpowiedzieć na pytanie, czym w praktyce mogłoby się przejawiać nasze dążenie do postępu etycznego.

4. Możliwość postępu etycznego jako element koncepcji etyki P.Singera

Peter Singer należy do grona myślicieli, którzy wychodzą z założenia, iż postęp rozumiany jako ‘etyczne ulepszanie’ ludzkości jest zadaniem możliwym do wykonania. Jego doktrynę etyczną można przedstawić od strony postulowanych przez niego zmian, jakie powinny przez ludzi zostać wprowadzone, aby można mówić o etycznym postępie ludzkości. W celu usystematyzowania analizy rozwiązań Singera można wprowadzić podział na rozwiązania, jakie autor proponuje: 1) w kwestii stosunku człowieka do zwierząt, 2) w kwestiach bezpośrednio dotyczących życia człowieka oraz 3) w stosunku do rozwiązywania globalnych problemów społecznych.

Współcześnie wielu etyków, filozofów, czy też działaczy na rzecz praw zwierząt postuluje wprowadzenie szerszego zakresu tych praw. Na tym tle P.Singer jednak się wyróżnia, ponieważ proponuje przyjęcie stanowiska, które nie tyle postuluje poszerzenie zakresu praw zwierząt, ile stara się ustanowić nowy wzorzec, na którym można oprzeć podejście ludzi do zwierząt. Uważa, że współcześnie jest to możliwe, ponieważ „postawy wobec zwierząt oczywiste dla wcześniejszych pokoleń nas już nie przekonują, gdyż odwoływały się do założeń religijnych, moralnych i metafizycznych, które zostały odrzucone. Nie bronimy już ich za pomocą argumentów świętego Tomasza z Akwinu i dlatego możemy dostrzec, że religijne, moralne i metafizyczne idee jego czasów miały skrywać nagi egoizm, cechujący postępowanie człowieka wobec zwierząt. Kiedy w postawach, niegdyś akceptowanych jako słuszne i naturalne, rozpoznamy ideologiczny kamuflaż egoizmu i kiedy będziemy musieli przyznać, że dla własnych błahych zachcianek nadal poświęcamy najbardziej żywotne interesy zwierząt, wtedy może bardziej sceptycznie potraktujemy te uzasadnienia naszego postępowania, które dziś wydają się nam słuszne i naturalne”³³⁶. Rozważając sytuację zwierząt Singer odwołuje się do ich interesów, czyli stosuje kryterium tego samego typu, co w przypadku ludzi. Motywuje to faktem, iż zwierzęta podobnie jak ludzie są zdolne do odczuwania zarówno cierpienia, jak i przyjemności, zatem mają interesy. Ponadto, w przeciwieństwie do tego, co twierdził Kant, Singer uważa, że ludzie mają obowiązki moralne względem zwierząt. Powinno się je także objąć zakresem działania zasady równego rozważenia interesów (*principle of equal consideration of interests*). Nie

³³⁶ P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A.Alichniewicz, A.Szczęsna, PIW, Warszawa 2004, s. 255.

implikuje to równego traktowania ludzi i zwierząt, ale pozwala przynajmniej wziąć pod uwagę interesy zwierząt.

Singer postuluje, aby zasadę równego rozważenia interesów przyjąć apriorycznie, nie odwołując się do empirycznych uzasadnień. Unikniemy wtedy sytuacji przydzielania zakresu praw w zależności od poziomu rozwoju danej istoty. Jeśli w przypadku zwierząt uzależnimy przyznaną im ochronę od ich poziomu rozwoju, i dla przykładu przyznamy prawa małpom człekokształtnym, psom lub delfinom, to chcąc być konsekwentni powinniśmy umniejszyć prawa głęboko upośledzonych istot ludzkich. Oprócz tego, jeśli znaleźlibyśmy statystyczne różnice w zdolnościach i umiejętnościach przedstawicieli różnych ras ludzkich, należałoby wprowadzić kryteria oparte na tych różnicach, co nie daje dobrych efektów społecznych. Według Singera, zarówno w przypadku ludzi jak i zwierząt: „Argumentacji na rzecz równości nie trzeba na szczęście opierać na wynikach badań naukowych. Odpowiadając tym, którzy twierdzą, że znaleźli dowody na genetyczne zdeterminowanie uzdolnień ras i płci, nie trzeba kurczowo trzymać się tezy, iż – bez względu na dane – wyjaśnienie genetyczne musi być fałszywe. Należy natomiast podkreślić, że równość nie jest sprawą inteligencji, wrażliwości moralnej, siły fizycznej i tym podobnych rzeczy. Równość jest ideą etyczną, nie stwierdzeniem faktu. Z logicznego punktu widzenia nie ma powodu, by uznać, że faktyczne różnice zdolności dwu ludzi pociągają za sobą nierówne traktowanie ich potrzeb i interesów. Zasada równości nie opisuje domniemanej rzeczywistej równości ludzi, ale nakazuje pewien sposób ich traktowania”³³⁷.

Singerowski postulat apriorycznego przyjęcia zasady równego rozważania interesów naraża jego autora na zarzut odejścia od założeń utilitaryzmu i w zamian przyjęcia w tej konkretnej kwestii rozwiązania kantowskiego. Taki zarzut, obok wspomnianego wcześniej zarzutu antropocentryzmu postawił Singerowi Gray, pisząc: „Peter Singer dzieli z Kantem pogląd, że kryterium słusznego działania jest zgodność z uniwersalnymi zasadami – pogląd zgodny ze stanowiskiem większości współczesnych filozofów uznających moralność za prerogatywę człowieka. Argumenty Singera na rzecz równych względów moralnych należnych zwierzętom są *de facto* zastosowaniem tego właśnie poglądu do innych gatunków”³³⁸. Można bronić racji Singera w taki sposób, jak on sam argumentuje, że przyjęcie tej apriorycznej tezy jest motywowane dobrymi, spodziewanymi skutkami społecznymi – co jest *per saldo* argumentacją

³³⁷ P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, s. 37.

³³⁸ J.Gray, *Czy moralność jest wrodzona?*, „Gazeta Wyborcza” 19-20 maja 2007.

właściwą dla utilitarystycznego sposobu uzasadniania twierdzeń. Równocześnie należy przypomnieć, że podobny zarzut został wysunięty przeciwko Millowi, gdy wprowadził aprioryczne rozróżnienie na przyjemności wyższe i niższe. Można też przyjąć założenie, że o ile korekta utilitaryzmu przez Milla nie wykluczyła go z grona utilitarystów, o tyle aprioryczne przyjęcie zasady równego rozważenia interesów nie spowoduje, iż utilitarystyczna etyka Singera stanie się wskutek tego jakimś rodzajem etyki typu kantowskiego.

Postawa, zgodnie z którą interesy ludzi uważane są za najważniejsze, co skutkuje niemożliwością zastosowania zasady równego rozpatrzenia interesów ludzi i zwierząt, nazywana jest przez Singera szowinizmem gatunkowym lub gatunkowizmem (*speciesism*). Twierdzi on, iż powinniśmy zmienić naszą postawę względem zwierząt poprzez odrzucenie szowinizmu gatunkowego. Przeciwnicy koncepcji Singera uważają, że równe rozpatrzenie interesów ludzi i zwierząt musi nieuchronnie prowadzić do twierdzenia, iż każde życie ma taką samą wartość, a to z kolei może prowadzić do nadużyć w kwestii pozbawiania życia ludzi. Argument ten Singer odpira odwołując się do celu, jakiemu służyć ma zwrócenie uwagi na interesy zwierząt i przestrzeganie ich praw. Celem tym jest zaprzestanie sprawiania zwierzętom cierpienia przez ludzi. Ponieważ zwierzęta są zdolne do odczuwania bólu, a zadawanie im bólu jest złem, zatem należy tego zaprzestać, szczególnie jeśli chodzi wykorzystywanie ich do eksperymentów naukowych oraz jako pokarm. Moralny problem zabijania ludzi nie ma jednak związku z powyższym, ponieważ inne kryteria powinny być stosowane w kwestii zadawania bólu, a inne w kwestii odbierania życia, w tym życia ludzkiego. „Gdy rozważamy moralny problem zadawania bólu, nie mają znaczenia takie cechy, jak samoświadomość, zdolność wybiegania myślą w przyszłość, lokowania w niej nadziei i aspiracji, tworzenia i podtrzymywania znaczących więzi z innymi – ból jest zawsze bólem, bez względu na to, jakie jeszcze zdolności poza zdolnością jego doświadczenia ma żywe stworzenie; cechy te jednak mają znaczenie, gdy rozważamy moralny problem zabijania. Twierdzenie, że życie istot świadomych siebie, zdolnych do abstrakcyjnego myślenia i planowania przyszłości, do skomplikowanych aktów porozumiewania się ma większą wartość niż życie istot nie mających tych zdolności, wcale nie jest arbitralne.[...] Na to, jak wielkim złem jest ból, nie mają wpływu inne cechy istoty, która go doznaje; mają jednak wpływ na wartość jej życia”³³⁹.

³³⁹ P.Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, s. 54-55.

Wynika z tego, iż w koncepcji Singera oprócz zasady równego rozpatrzenia interesów występują dwie równorzędne zasady: minimalizacji cierpienia oraz szacowania wartości życia danej istoty na podstawie cech jej poziomu rozwoju, samoświadomości, inteligencji itp. Nowatorskość etycznej koncepcji Singera polega na tym, iż wszystkie powyższe zasady stosuje on nie tylko do ludzi, ale też i do zwierząt. Zastosowanie zasady równego rozpatrzenia interesów zwierząt według Singera skutkuje konkluzją, iż ludzie nie powinni zadawać im niepotrzebnego cierpienia lub je zabijać. W szczególności powinno się zaprzestać eksperymentów naukowych na zwierzętach oraz ich hodowli dla uzyskania pokarmu.

Zwierzęta wykorzystywane są do eksperymentów i badań naukowych w wielu dziedzinach i gałęziach przemysłu. Dla przykładu, przedstawiciele nauk przyrodniczych, w tym medycznych traktują je jako materiał badawczy; firmy farmaceutyczne i kosmetyczne testują na nich produkty, które zamierzają wprowadzić na rynek; wojskowe ośrodki badawcze wykorzystują je do testów związanych z wykorzystaniem różnego rodzaju broni, i chociaż nie jest to tak bardzo oczywiste dla tak zwanego postronnego obserwatora, ogromne ilości zwierząt ginie poddanych bolesnym i długotrwałym eksperymentom. W *Wyzwoleniu zwierząt* Singer podaje wiele przykładów eksperymentów i szczegółowo je analizuje, dochodzi też do konkluzji, iż w przypadku wielu z tak zwanych naukowych eksperymentów są one zbyteczne, ponieważ ich wyniki są banalne lub niejednoznaczne lub są niemalże identyczne z wynikami eksperymentów już uprzednio przeprowadzonych. W przypadku testowania nowych produktów na zwierzętach Singer twierdzi, iż przede wszystkim należy zapytać o celowość wprowadzania nowych produktów, gdyż w większości przypadków są one wprowadzane tylko po to, aby zwiększać sprzedaż. Poza tym jest możliwe testowanie nowych produktów przy pomocy metod alternatywnych, ale jest to często trudniejsze lub wymaga większych nakładów badawczych. Problem testowania produktów na zwierzętach, zwłaszcza lekarstw jest dość skomplikowany i u Singera pojawia się obiekcja, czy testowanie jakichkolwiek lekarstw dla ludzi na zwierzętach powinno być przeprowadzane, gdyż nawet jeśli pominiemy kwestie cierpienia zwierząt, należy poddać pod rozwagę, czy wyniki takich testów zawsze dają stuprocentową pewność, że ich konkluzje będą identyczne z takimi samymi badaniami ale przeprowadzanymi na ludziach.

Ponieważ Singer nie jest absolutystą moralnym, zatem nie nawołuje do wprowadzenia kategorycznego zakazu eksperymentów na zwierzętach. Twierdzi, iż

eksperyment z wykorzystaniem zwierząt mógłby być wykonany tylko wtedy, gdyby był na tyle istotny, że „usprawiedliwione byłoby wykonanie go na człowieku z poważnie uszkodzonym mózgiem”³⁴⁰, co czyniłoby wykonywanie takich eksperymentów rzadkością. Jeśli chodzi o testowanie nowych lekarstw proponuje, aby robili to ludzie, ochotnicy chcący wziąć udział w takich testach. „Należy oczywiście zadbać, by zgłaszający się naprawdę wiedzieli, na co się decydują, a ich udział w eksperymencie nie był skutkiem nacisków lub przymusu”³⁴¹.

Traktowanie zwierząt jako źródła pokarmu dla ludzi powoduje, iż są one w tym celu hodowane, najczęściej w warunkach związanych z cierpieniem oraz zabijane w bolesny sposób. Singer uważa, iż jest to niewłaściwe z moralnego punktu widzenia, zatem proponuje, aby ludzie zmienili sposób odżywiania z zawierającego mięso na wegetariańskie (lub wegańskie). Powinniśmy przestać myśleć o zwierzętach, jak o rzeczach hodowanych dla naszej wygody i komfortu. W zachodnich społeczeństwach jedzenie mięsa nie jest koniecznością, ponieważ składniki odżywcze zawarte w mięsie można zastąpić innymi produktami. Nie chodzi o to, aby być wegetarianinem we wszystkich możliwych okolicznościach, ponieważ mogą zdarzyć się sytuacje, kiedy żywienie się mięsem pozwala przetrwać, ale w większości przypadków ludzie jedzą mięso, gdyż lubią jego smak. I chociaż zabicie kurczaka jest mniejszym złem, niż zabicie człowieka, to zabicie kurczaka dlatego, iż ktoś ma ochotę pożywić się jego mięsem jest jakimś rodzajem moralnego zła. Pogląd, iż zwierzęta jako istoty mniej rozumne niż ludzie powinny zostać podporządkowane ludzkim potrzebom wywodzi się w prostej linii z Judeo-chrześcijańskiego założenia, że Bóg stworzył świat i dał go we władanie człowiekowi oraz z filozofii greckiej, zwłaszcza w ujęciu Arystotelesa, który twierdził, iż byty mniej doskonałe istnieją po to, aby służyć bardziej doskonałym³⁴². Ten pogląd powinien zostać zmieniony, ponieważ żyjące i czujące istoty nie mogą służyć tylko i wyłącznie jako środki do celów, które upatrzyli sobie ludzie. Postulat wegetarianizmu nie jest dla Singera absolutystycznym żądaniem, które należy wcielić w życie, w tym sensie nie jest ten postulat celem, tylko środkiem do celu. Celem apelu o to, aby ludzie stali się wegetarianami jest zredukowanie ilości cierpienia zwierząt. Teoretycznie zatem byłoby obstawać przy jedzeniu mięsa, o ile zwierzęta byłyby zabijane w sposób bezbolesny. Niemniej jednak w tym przypadku Singer, z reguły

³⁴⁰ P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, s.135.

³⁴¹ Ibidem, s. 141.

³⁴² Por. P. Singer, *A Vegetarian Philosophy*, w: *Unsanctifying Human Life*, s. 301.

sceptycznie nastawiony do argumentu z tzw. równi pochyłej, przyznaje, że skłania się ku jego użyciu. Zaznacza: „bez względu na to, jak humanitarne są nasze pierwotne zamiary, tak długo jak będziemy kontynuować jedzenie zwierząt, istnieje niebezpieczeństwo ześlizgnięcia się w kierunku metod traktowania zwierząt, jakie są używane dzisiaj. Przyznaję, że w innych kontekstach – na przykład debaty o eutanazji – jestem krytyczny co do argumentu równi pochyłej. Pozostaje zawsze kwestią rozstrzygnięcia w konkretnym przypadku, czy ryzyko zjechania po równi pochyłej jest rzeczywiste, czy wyimaginowane”³⁴³.

Propozycje Singera, co do zaprzestania eksperymentów na zwierzętach oraz propagowania wegetarianizmu można potraktować jako próbę minimalizowania cierpienia zwierząt. Z zasady równego rozpatrzenia interesów wyciąga Singer jeszcze jedną konkluzję, dotyczącą przyznania niektórym zwierzętom praw równych z prawami ludzi, jeśli chodzi o stopień ochrony życia. Dotyczy to małp człekokształtnych (szympanów, goryli i orangutanów) i zostało nazwane „Projektem dotyczącym wielkich małp” (*The Great Ape Project*). Projekt ten został rozpoczęty w Londynie w 1993 roku, jego głównymi twórcami są Peter Singer i Paola Cavalieri, i oznacza on nie tylko idee etyczną ale też i nazwę organizacji oraz tytuł książki. Zawiera on deklarację, w której do wielkich małp zalicza się ludzi, szympansy, goryle oraz orangutany – tworzą one społeczność równych (*the community of equals*), w związku z czym przynależą im podstawowe prawa moralne egzekwowane przez prawo. Do najważniejszych praw należą: prawo do życia, do ochrony wolności indywidualnej oraz prawo do ochrony przed torturami. W kontekście tego projektu nie tylko niemożliwe jest przeprowadzanie eksperymentów na małpach człekokształtnych, ale też i przetrzymywanie ich w zoo lub cyrku. Należy im się też ochrona, którą powinien zapewnić człowiek. U źródeł tej idei, pod którą podpisało się już wielu zwolenników, leży według Singera pytanie o to, kogo można nazwać *osobą*.

W etyce znane jest rozróżnienie pomiędzy opisowym a normatywnym znaczeniem terminu *osoba*. Opisowe znaczenie niesie ze sobą informację o tym, jakie cechy musi posiadać dana istota, aby być osobą, natomiast znaczenie normatywne przypisuje danej istocie właściwości moralne, z reguły związane z przysługującymi jej prawami i obowiązkami. Te dwa znaczenia są z sobą najczęściej skorelowane, w tym sensie, że normatywne podąża za opisowym, chociaż teoretycznie jest możliwa sytuacja

³⁴³ P.Singer, *Utilitarianism and Vegetarianism*, w: „*Philosophy and Public Affairs*”, summer 1980, vol. 9 no 4, Princeton University Press, s. 332.

używanie tylko jednego znaczenia pojęcia *osoby*, bez odwoływania się do drugiego. Singer proponuje inny sposób analizowania tego pojęcia. Należy przyjąć, iż pojęcie *osoby* jest nie tylko związane z cechami i rolą społeczną istoty, którą w ten sposób określamy, ale też i z faktem, że istota ta jest związana relacjami z innymi istotami. Tak więc pojęcie *osoby* odnosimy zarówno do idei umiejscowienia relacji z innymi, jak i do odgrywania określonej roli w trwającym przedstawieniu, jakim jest życie. Specyficzna wielostronność tego pojęcia sprawia, iż jest ono ocenne (ze swej natury sporne, używając określenia, które przywołuje J.Gray). „Stąd uznanie danej jednostki za osobę, oznacza przypisanie tej jednostce szczególnej wartości. Co więcej, ponieważ bycie polem relacji, a także odgrywanie roli jest raczej czymś przygodnym, niż konieczną właściwością jednostki, zakres zastosowania terminu można różnicować, w ten sposób dostarczając narzędzia dla moralnej reformy”³⁴⁴. Jeśli do zakresu znaczeniowego terminu *osoba*, włączymy oprócz właściwości jednostki i związanych z nimi roli społecznej, jaką pełni, dodatkowo cechy relacji z innymi jednostkami, wtedy zakres znaczeniowy pojęcia zmieni się na tyle, że będzie można poszerzyć krąg osób o istoty, które do tej pory były poza nim. Jedną z cech przypisywanych osobom do tej pory była świadomość i samoświadomość siebie, w świetle nowej definicji można do niej dodać na przykład zdolność komunikowania się za pomocą abstrakcyjnego języka, tworzenia relacji społecznych, zdolność do altruistycznych zachowań względem innych osobników itd. Na podstawie badań nad zachowaniami niektórych zwierząt, zwłaszcza małp człekokształtnych Singer pokazuje, jak skomplikowane relacje zachodzą między nimi. Stworzenia te nie tylko udowadniają, iż mają świadomość bycia osobnymi jednostkami, ale potrafią nauczyć się języka migowego (nawet 1000 znaków) i przekazać go potomstwu. Wykazują zatem intelektualny poziom rozwoju 2-3 letniego ludzkiego dziecka, któremu nikt nie odbiera przynależności do grona osób.

Konsekwencją przyjęcia nowej definicji *osoby* jest także zmiana w podejściu do rozwiązywania problemów dotyczących bezpośrednio kwestii życia człowieka. Propozycja koncepcji etyki Singera nie kończy się na dołączeniu zwierząt do wspólnoty moralnej będącej do tej pory tylko domeną człowieka. Autor podaje także propozycję, jak przemodelować dotychczasowy model etyki, w którym ludzkie życie jest traktowane jako coś wyjątkowego w porównaniu do wartości życia innych stworzeń i nierzadko pojmowane w kategoriach świętości. Jeśli doszliśmy do punktu, w którym

³⁴⁴ P.Cavalieri, P.Singer, *The Great Ape Project*, w: *Unsanctifying Human Life*, s. 135.

przyznajemy, iż wiele zwierząt różni się od człowieka tylko stopniem rozwoju niektórych cech i umiejętności i postulujemy, aby podwyższyć status moralny zwierząt, należy też zastanowić się, co zdecydować w kwestii dotychczasowego statusu moralnego istot ludzkich. Singer poddaje pod wątpliwość koncepcję szczególnej wartości życia ludzkiego jako takiego, zwłaszcza w jej postaci doktryny świętości życia. Píše: „Ludzie często mówią, że życie jest święte. Prawie nigdy nie mają na myśli tego, co mówią. Nie mają na myśli, jak wynika z ich słów, iż życie samo w sobie jest święte. Gdyby mieli, zarżnięcie świni czy wyrwanie główki kapusty byłoby dla nich tak samo odrażające jak zamordowanie istoty ludzkiej. Kiedy ludzie mówią, że życie jest święte, mają na myśli życie ludzkie. Ale dlaczego życie ludzkie powinno mieć szczególną wartość?”³⁴⁵

Jeśli przyznajemy, iż życie ludzkie ma szczególną wartość tylko dlatego, iż dotyczy istot należących do gatunku ludzkiego musimy konsekwentnie zakładać, iż pozbawienie życia kilkudniowego płodu jest tak samo złe, jak pozbawienie życia jego matki, i tak samo złe, jak pozbawienie życia kogoś cierpiącego na nieuleczalną chorobę, kto nie chce kontynuować życia, a z przyczyn obiektywnych nie jest w stanie go samodzielnie przerwać. Przyjmując taki punkt widzenia (obecny w systemach etycznych wielu religii, w tym katolickiej) absolutystycznie zakładamy, że życie ma wartość tylko z tego powodu, iż powstało i trwa. Nie jest to wystarczająca podstawa dla utilitarysty Singera, ponieważ preferencje istot w takim systemie są zupełnie pominięte. Doktryna wartości życia ma większy sens, gdy zamiast mówić o wartości życia człowieka jako przedstawiciela gatunku *Homo sapiens*, mówi o wartości życia *osoby*. Osoba, oprócz interesów ma także preferencje, a w świetle „utilitaryzmu preferencji” czyn przeciwstawny preferencji jakiejkolwiek istoty, jeżeli ta preferencja nie jest przeważona przez przeciwstawne preferencje, jest zły. Zabicie osoby, która preferuje kontynuowanie życia, jest więc złe, jeśli warunki nie zmieniają się. [...] Dla utilitarysty preferencji pozbawienie życia osoby będzie gorsze niż pozbawienie życia jakiejś innej istoty, jako że osoby są wysoce ukierunkowane na przyszłość w swoich preferencjach. Zabicie osoby jest więc naruszeniem nie tylko jednej, ale całej gamy najbardziej centralnych i znaczących preferencji, jakie istota może mieć. Bardzo często pozbawi sensu wszystko, co ofiara próbowała zrobić w ostatnich dniach, miesiącach czy nawet

³⁴⁵ P. Singer, *Etyka praktyczna*, s. 89.

latach. Dla kontrastu, istoty, które nie mogą zobaczyć siebie jako całości z przyszłością, nie mogą mieć preferencji co do przyszłej egzystencji”³⁴⁶.

Akceptując pojęcia *interesów* i *preferencji* w etyce, musimy zaakceptować też to, że dzięki nim możemy oceniać wartość konkretnego życia. Wartość ta jest oceniana poprzez rozważenie interesów danej istoty oraz jej ewentualnych preferencji, jeśli mamy do czynienia z osobą. Przyjmując kryteria bycia osobą wymieniane wyżej, należy przyjąć, iż do grona osób nie zaliczymy ludzkich embrionów, płodów, nawet niemowląt do pewnego czasu po urodzeniu, a także ludzi z dużym stopniem upośledzenia umysłowego oraz terminalnie chorych będących w stanie śpiączki. Pozbawienie życia takiej istoty z założenia nie będzie miało tej samej rangi, co pozbawienie życia osoby. Porównując wartość życia różnych istot Singer przywołuje argument Milla, w którym ten ostatni przyznaje większą wartość wyższym, czyli inteligentniejszym formom życia nad niższymi. „Argument Milla, by przedkładać życie normalnej istoty ludzkiej nad życie zwierzęcia [...] jest dokładnie paralelny do jego argumentu o preferowaniu życia inteligentnej istoty ludzkiej nad życiem głupca. Zważywszy na kontekst i sposób, w jaki termin ‘głupiec’ był powszechnie używany w jego czasach, wydaje się prawdopodobne, że miał na myśli kogoś, do kogo teraz odnieśliśmy się jako osoby niepełnosprawnej intelektualnie. Z tej dalszej konkluzji niektórzy współcześni czytelnicy będą wielce niezadowoleni; ale jak sugeruje Mill, nie jest łatwo dać preferencję życiu człowieka nad nieczłowieka, bez jednoczesnego przyznania preferencji życiu normalnej istoty ludzkiej w stosunku do innej istoty ludzkiej o podobnym poziomie intelektualnym do tej pozaludzkiej z pierwszego porównania”³⁴⁷. Podkreślając, że nie ma zamiaru umniejszyć statusu ludzi niepełnosprawnych intelektualnie, lecz raczej podwyższyć status zwierząt, Singer jednocześnie podważa perfekcjonistyczne założenie Milla, że istota bardziej inteligentna od reszty istot ma także większą zdolność do bycia szczęśliwą (nawet jeśli jej bezpośrednio nie realizuje). Ten pogląd Milla jest sprzeczny z doktryną klasycznego utilitaryzmu i wydaje się, że Singer również go nie podziela, ponieważ według niego szczęście jest w dużym stopniu określane poziomem realizacji preferencji danej istoty, a nie poziomem jej rozwoju emocjonalno-intelektualnego.

Przeciwnicy koncepcji Singera z reguły podnoszą trzy rodzaje argumentów przeciwko różnicowaniu statusu moralnego w obrębie istot ludzkich. Pierwszym argumentem jest przynależność do gatunku ludzkiego i ten argument w pismach Singera

³⁴⁶ Ibidem, s. 99.

³⁴⁷ Ibidem, s. 111-112.

jest najczęściej rozważany i odpierany jako szowinizm gatunkowy. Drugim jest argument z uczuć, twierdzący, że czujemy się związani emocjonalnie z takimi istotami w stopniu zupełnie innymi niż ze zwierzętami. Trzeci jest argumentem z równi pochyłej i mówi, że jeśli obniżymy status jakichkolwiek istot ludzkich, możemy posunąć się za daleko i pewnego dnia klasyfikować ich jako podludzi lub eliminować przewencyjnie. Na drugi i trzeci argument można odpowiedzieć, iż jeśli weźmiemy pod uwagę interesy i preferencje danych jednostek argumenty te staną się bezpodstawne. Na gruncie koncepcji Singera możliwe jest pozbawienie życia głęboko upośledzonego noworodka, który nie ma szans na wartościowe i szczęśliwe życie, ale pod warunkiem, że taki jest wybór rodziców, dla bezpieczeństwa zaopiniowany przez ekspertów (np. komisję etyczną itp.). Jeśli rodzice chcą takim dzieckiem się opiekować, nikt nie ma prawa zadecydować za nich. Z drugiej strony, jeśli ktokolwiek zabije noworodka i nie wchodzi w grę szczególne względy związane z upośledzeniem, chorobą itd., podlega to prawu karnemu, jak zabicie dorosłego człowieka. Jak dotąd koncepcja Singera jest tylko teorią, niemożliwą do zastosowania na gruncie większości istniejących współcześnie systemów prawnych, o ile nie wszystkich.

Wielu krytyków zarzuca Singerowi nadmierny liberalizm w szafowaniu ludzkim życiem – wiadomo, że autor ten nie jest przeciwnikiem aborcji, eutanazji, eksperymentów na embrionach. Jednak przypisywanie mu takich poglądów z tytułu popierania wolności indywidualnej byłoby błędem. W etyce Singera wolność zajmuje poczesne miejsce, jednak nie jest ostatecznym elementem decydującym o kwestiach związanych z podejściem do cierpienia istot oraz do pozbawiania życia. Argumentacja Singera jest w tych kwestiach utylitarystyczna i zawsze uwzględnia konsekwencje podjęcia danej decyzji. Dla przykładu, wydawałoby się, iż autor ten zaakceptuje powstanie wolnego rynku, jeśli chodzi o sprzedaż i użycie tkanek płodowych. Tymczasem jego zdanie jest następujące: „Mimo że chętnie ułatwiłbym użycie tkanek płodowych, jestem bardziej oporny w przyjęciu wolnego rynku. Nie dlatego, że myślę, iż kobiety byłyby niezdolne do ochrony się przed eksploatacją rynku; naprawdę nie wydaje mi się to gorszą formą eksploatacji niż te akceptowane w bardziej powszechnych formach zatrudnienia. Nie podoba mi się raczej pomysł wolnego rynku tkanek płodowych, ponieważ, jak argumentował R.M. Titmuss wiele lat temu w wypadku zaopatrzenia w krew dla celów medycznych, jeśli wybieramy pomiędzy polityką społeczną opartą na altruizmie i opartą na komercji, wybieramy pomiędzy dwoma różnymi typami społeczeństwa. Z różnych powodów może być dużo lepiej, iż

są jakieś rzeczy, których nie można kupić za pieniądze; jakieś okoliczności, w których musimy polegać na altruizmie tych, którzy są nam bliscy, czy nawet obcych z naszego społeczeństwa”³⁴⁸.

Trzecie zagadnienie często poruszane przez Singera, czyli rozwiązywanie globalnych problemów społecznych jest zogniskowane wokół altruizmu - cechy, która w świetle ostatnich badań nie jest cechą typowo ludzką, ale jeszcze jednym łącznikiem pomiędzy gatunkiem *Homo sapiens* a resztą zwierząt. Działanie altruistyczne (od łac. *alter* – inny, drugi) oparte jest na motywacji bezinteresownego kierowania się dobrem innych i troską o nich; o altruizmie mówimy z reguły wtedy, gdy jednostka robi coś nie oczekując bezpośrednich korzyści spowodowanych jej działaniem. Do niedawna uważano, iż tego typu działania właściwe są tylko ludziom, ponieważ zwierzęta nie są w stanie działać w ten sposób. Jednakże badania naukowe wykazały, iż tak zwane altruistyczne zachowania nie są czymś rzadkim w świecie zwierzęcym – przykładowo, młode mogą być wychowywane przez osobników nie będących ich rodzicami, osobnikom niezdolnym do zdobycia pokarmu inne zwierzęta z tego samego stada go przynoszą, niektóre zwierzęta ostrzegają inne przed grożącym im niebezpieczeństwem. Niektórzy badacze nadal twierdzą, iż tego typu zachowania nie są tym samym, co altruizm u ludzi, ponieważ u zwierząt są one instynktowne i wykonywane w celu kooperacji z resztą grupy. Ale czy na pewno altruizm u ludzi jest zupełnie czymś innym niż podobnego typu zachowania u zwierząt?

P.Singer twierdzi, że nie i uważa, że możliwość wykorzystanie zachowań typu altruistycznego jest czymś najbardziej cennym, co dostaliśmy w ewolucyjnym przydziale, tym bardziej cennym, że możemy wykorzystać zdolność rozumowania w propagowaniu takich zachowań, przez co jesteśmy w stanie umacniać typ społeczeństwa nakierowanego na współpracę, a nie współzawodnictwo. W tym kontekście postępowaniem etycznym dla Singera jest przekonanie się jak największej ilości ludzi do tego, iż działania altruistyczne są potrzebne i w wielu przypadkach powinny mieć pierwszeństwo przed egoistycznymi. Tłumaczy on to na sugestywnym przykładzie znanym jako ‘dylemat więźnia’ (*prisoner’s dilemma*). „Ty i jeszcze jeden więzień więzicie się w oddzielnych celach policyjnego aresztu w Rurytanii. Nie macie możliwości skontaktowania się z nim. Policja próbuje spowodować, abyście przyznali się do spiskowania przeciwko państwu. Śledczy proponuje następujący układ: jeśli

³⁴⁸ Ibidem, s. 164.

drugi więzień będzie milczał, ale ty się przyznasz, jednocześnie pogrążając jego, zostaniesz uwolniony, a on zamknięty na 20 lat. Jednakże, jeśli odmówisz przyznania się, a drugi więzień to zrobi, ty dostaniesz 20 lat, a on będzie wolny. Pytasz: ‘co jeśli obydwaj się przyznamy?’ Śledczy mówi, że wtedy obydwaj dostaniecie po 10 lat. ‘A jeśli żaden z nas się nie przyzna?’ Śledczy niechętnie przyznaje, że nie będzie w stanie uzyskać wyroku skazującego, ale mogą trzymać was jeszcze kolejne 6 miesięcy”³⁴⁹. Drugi więzień dostał taką samą propozycję, więc obydwaj mają dylemat, czy się przyznać. Jeśli każdy z nich będzie myślał tylko o własnym interesie i każdy się przyzna w celu uzyskania natychmiastowej wolności, efektem będzie 10 lat za kratkami. Jeśli jednak założą, iż element kooperacji jest bardziej opłacalny, obydwaj wyjdą po 6 miesiącach. Wbrew pozorom, bardzo wiele codziennych sytuacji jest zbliżone do dylematu więźnia – na przykład podróżowanie do pracy własnym samochodem po zatłoczonych ulicach, gdy ekonomiczniejsze i szybsze byłoby, jeśli większość ludzi korzystałaby z transportu zbiorowego.

Singer twierdzi, iż długofalowo bardziej opłaca się strategia oparta na altruizmie. Jeśli zastosujemy strategię nazywaną przez niego ‘wet za wet’ (*tit for tat*), polegającą na powtarzaniu tego samego typu działania, co nasz partner w interakcji, okazuje się, że bardziej opłacalne są działania altruistyczne, ponieważ powodują kooperację i w konsekwencji polepszają jakość życia wszystkich osób w grupie, a nie tylko jednej. Polityka społeczna powinna obejmować swoim zasięgiem społeczność jako całość, nie powinna być nakierowana tylko na poszczególne jednostki. Jeśli chcemy, aby społeczeństwo żyło harmonijnie, musimy propagować współpracę między ludźmi, nie współzawodnictwo, dlatego Singer nie jest zwolennikiem leseferystycznego modelu społeczeństwa. Podkreśla, iż model *tit for tat* nie da dobrego rezultatu w społeczeństwie nieznajomych, pomiędzy którymi nie ma żadnych więzów, ponieważ nie mają okazji do ponownego spotkania – tak jest w wielkich miastach, zwłaszcza gdy ludzie żyją w gigantycznych blokowiskach i pozostają dla siebie anonimowi. Również nie przyniesie dobrego efektu w społeczeństwie, gdzie egoizm i własny interes jest rozumiany jako wartość i pochwalać jako przejaw wolności indywidualnej. Jeśli istnieją zbyt duże różnice społeczno-ekonomiczne między ludźmi nie może być mowy o współpracy, ponieważ przy dużej przepaści w dostępie do dóbr ludzie z przeciwległych końców tych różnic nie czują ze sobą żadnych związków. „Zatem, o ile równość nie jest

³⁴⁹ P.Singer, *A Darwinian Left. Politics, Evolution and Cooperation*, s. 47-48.

konieczna, to zbyt duża różnica w dostępie do władzy i bogactwa, spowoduje zniknięcie zachęty do wzajemnej współpracy”³⁵⁰.

Według Singera przyjęcie altruistycznej postawy staje się łatwe, jeśli spojrzymy na życie z ‘punktu widzenia całego świata’. Używa on frazy H. Sidwicka, aby położyć nacisk na to, iż powinniśmy przyjąć jak najszerzy punkt widzenia. „Z tej perspektywy możemy zobaczyć, iż nasze własne cierpienie i przyjemności są bardzo podobne do cierpienia i przyjemności innych; nie ma powodu, aby poświęcać mniej uwagi cierpieniom innych, tylko dlatego, że są ‘innymi’. Pozostaje to prawdą, bez względu na sposób, jak będziemy ‘innych’ definiować, tak długo dopóki istnieje ich zdolność cierpienia lub odczuwania przyjemności”³⁵¹. Postęp etyczny ludzkości jest możliwy, ponieważ w naszej naturze istnieje element altruizmu oraz, ponieważ jesteśmy wyposażeni w rozum. Czynniki racjonalności jest bardzo istotny dla tej tezy. Nasza zdolność rozumowania może spowodować, że odrzucimy zarówno arbitralny subiektywizm, jak i bezkrytyczną akceptację norm i wartości obowiązujących w naszej społeczności. Znamienne jest, że „współczesny postmodernistyczny rodzaj relatywizmu nie potrafi wyjaśnić, dlaczego możemy prowadzić spójną dyskusję na temat tego, jakie wartości powinny obowiązywać w społeczeństwie [...]. W przeciwieństwie do niego, pogląd który przedstawiam wyjaśnia możliwość tego rodzaju dyskusji powołując się na dwie proste przesłanki. Pierwszą jest istnienie naszej możliwości rozumowania. Drugą jest to, że w rozumowaniu dotyczącym praktycznych kwestii możemy zdystansować się od naszego punktu widzenia i w zamian przyjąć szerszą perspektywę, docelowo nawet punkt widzenia całego świata”³⁵². Koncepcje Singera i Milla mają wspólną cechę – przedstawiają program etyczny dla całej ludzkości mając na uwadze to, iż człowiek jest istotą ze swej natury postępową. Singera można nazwać swego rodzaju kontynuatorem myśli Milla, ponieważ ich koncepcje mają ten sam cel na uwadze – szczęście ludzkości i pozostałych stworzeń, opierają się na podobnych założeniach programowych, a ich wspólnym ideałem wzoru osobowego jest aktywna jednostka, działająca społecznie na rzecz dobra innych.

³⁵⁰ Ibidem, s. 52.

³⁵¹ P. Singer, *How Are We To Live? Ethics in an Age of Self-Interest*, Prometheus Books, New York 1995, s. 222.

³⁵² Ibidem, s. 229.

Podsumowanie

Współczesne dyskusje na temat zagadnienia relacji pomiędzy indywidualną jednostką a wspólnotą, do której ona należy nie przyniosły ostatecznych rozwiązań. Spór pomiędzy liberałami i komunitarianami nie zaowocował porażką jednej strony a zwycięstwem drugiej. Przyniósł on jednak przynajmniej dwa pozytywne rezultaty. Pierwszym z nich była konstruktywna dyskusja powodująca, iż każda ze stron rozważając argumenty oponentów niejako zmuszona była do modyfikacji uprzednio zajętych stanowisk. Komunitarianie przyjęli do wiadomości, iż wolność indywidualna powinna być wartością niepodważalną we współczesnych społeczeństwach. Wielu spośród reprezentantów liberałów natomiast zaczęło doceniać wartości wspólnotowe. Niektórzy badacze wskazują, iż modyfikacja stanowisk przeciwników sporu doprowadziła do powstania fenomenu „liberalizmu komunitarnego”, na gruncie którego opozycja pomiędzy jednostką a społeczeństwem przestała pełnić rolę kryterium, według którego można zasadniczo odróżnić stanowisko liberalne od innych. Można z tego wyprowadzić wniosek, iż zakładana początkowo sprzeczność między interesami jednostki a wspólnoty jest niczym innym, jak fałszywym dylematem³⁵³. Praktyczną stroną tego rezultatu sporu jest udowodnienie, iż można prowadzić dyskusje w prawdziwie millowskim duchu: bez przyjmowania dogmatycznych założeń, rozważając merytorycznie argumenty przeciwnika i jednocześnie dojść do konstruktywnych wniosków.

Drugim rezultatem sporu jest przyznanie przez jego uczestników, choćby niewprost, iż jest to spór nierozwiązywalny. Jest to pozytywny efekt, ponieważ wskazuje on na bogactwo życia społecznego, którego nie można całkowicie ująć w logiczny, zamknięty i zupełny schemat. Sprowadzanie życia społecznego do z góry określonych schematów zawsze w konsekwencji prowadzi do dogmatyzmu, który z reguły jest przeciwnikiem tego, co nowe i odmienne. Liberalizm etyczny Milla nie czyni z wolności indywidualnej nienaruszalnego dogmatu, ale wskazuje na to, iż wolność ta jest wartością, ponieważ daje jednostce możliwość decydowania w mniejszym lub większym stopniu o kształcie własnego życia. Jednocześnie bierze on

³⁵³ Por. A.Chmielewski, *Spółczesność otwarta czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001, zwłaszcza s. 125 i 132.

pod uwagę, jak działania danej jednostki wpływają na wolność innych, także pod kątem funkcjonowania całej społeczności, do której jednostka należy.

Duża część koncepcji filozoficznych J.S.Milla cieszy się współcześnie niesłabnącym zainteresowaniem. Z reguły odnosimy się do idei Milla dlatego, iż należy do klasyków myśli filozoficzno-etycznej lub dlatego, że przemawia do nas aktualność wątków przez niego podnoszonych, możliwe też, że z obydwu powodów naraz. Mimo, iż część rozwiązań proponowanych przez Milla już się dziś zdezaktualizowała (np. z dziedziny ekonomii, czy logiki), jednak ta część rozważań, która dotyczy etyki lub filozofii politycznej brzmi bardzo współcześnie i zauważalna jest jej ponadczasowość.

Kwestie, które etyczny liberalizm Milla podnosi – takie jak idea i zakres wolności indywidualnej, zasady stanowiące ostateczną instancję dla kryterium oceny etycznej, status etyki jako praktycznej dyscypliny wchodzącej w skład *sztuki życia* – nie są podatne na dewaluację, ponieważ dotyczą odpowiedzi na odwieczne pytanie: jak żyć moralnie? Zaletą koncepcji Milla jest to, iż kładzie nacisk na praktyczną stronę etyki. Ten aspekt jest prawdopodobnie powodem, iż do rozwiązań millowskich odwołują się autorzy, których ambicją jest nie tyle metaetyczna analiza, co próba podania przepisu na moralne życie. Paradygmatyczność koncepcji Milla powoduje jednocześnie, iż odnoszą się do niego myśliciele prezentujący bardzo różne i niekoniecznie zgodne z sobą poglądy. Tak jak Mill próbował w swoich czasach rzucić wyzwanie utartym schematom i wytyczyć nowe kierunki, tak i współcześnie wielu autorów stara się sprostać intelektualnym wyzwaniom naszych czasów. Niektórzy z nich, jak J.Gray lub P.Singer korzystają w mniejszym lub większym zakresie z osiągnięć Milla – czasem choćby tylko w celu ich krytyki – aby tym bardziej nadać wagi swoim, nierzadko oryginalnym propozycjom.

Brakuje teraz umysłów mających ambitny plan zarazem zrozumieć naturę człowieka, jak i dać ludzkości coś lepszego, niż miała do tej pory. Rzadkością jest holistyczne, a przy tym niedogmatyczne podejście do rozwiązywania problemów, które dotyczą całej ludzkości, a zarazem poszczególnej jednostki. Na pewno Mill był takim myślicielem i w dużym stopniu jest nim Peter Singer oraz John Gray, choć są między nimi spore różnice poglądowe. Swoim stylem życia i twórczością Mill dał świadectwo tego, iż rola filozofa nie polega tylko na intelektualnej aktywności umysłowej, ale też na praktycznym działaniu, a przede wszystkim na wyznaczaniu celów i kierunków działania reszcie społeczeństwa. Filozof powinien starać się być artystą, w millowskim rozumieniu tego słowa, z reformatorskim zacięciem i bez obaw przed tym, co nowe.

Jednocześnie nie może zapomnieć, że najważniejszy jest pojedynczy człowiek – jego wolność, szczęście, poczucie spełnienia życiowego i możliwość rozwoju.

Zarówno dla Graya, jak i Singera etyka jest dyscypliną praktyczną odpowiadającą części *sztuki życia*, o której pisał Mill. I chociaż ten pierwszy negatywnie ocenia kondycję i naturę ludzką, a drugi zakładając możliwość pozytywnych zmian patrzy na ludzi z większym optymizmem, każdy z nich określa, co powinno składać się na dobre życie, patrząc z punktu widzenia etyki. Wielką zasługą Milla jest to, że budował swój system etyczny mając na uwadze dobro wszystkich ludzi, zarazem nie zapominając o dobru pojedynczego człowieka – jego szczęściu, wolności, możliwości samorealizacji. Możliwość wzięcia pod uwagę dobra wszystkich istot czujących zaskutkowało tym, że późniejsi autorzy w swoich propozycjach uwzględnili nie tylko ludzi, ale też i zwierzęta. W tym sensie możemy mówić o etycznym postępie, jak go rozumie Singer. Postępem w jego rozumieniu można też nazwać próbę zrozumienia i racjonalnego wykorzystywania biologicznie uwarunkowanego altruizmu u człowieka – może to być praktyczną próbą wykroczenia poza opozycję między jednostką a społeczeństwem.

Zagadnienie wolności indywidualnej, mimo nierozstrzygalności sporów, których jest ona przedmiotem, wciąż nie traci na aktualności i można zaryzykować twierdzenie, że nigdy nie straci, gdyż jest u swych podstaw związane z istotą człowieczeństwa. Rozważania Milla, jak i jego współczesnych krytyków i komentatorów wskazują na istotną prawidłowość, o której łatwo zapomnieć, jeśli nie przyglądamy się uważnie życiu dookoła nas: etyczne życie nie polega na bezkrytycznym stosowaniu się do zasad obowiązującej moralności, tylko na nieustannej pracy nad samym sobą, swoim charakterem, nawykami i braniu pod uwagę tego, że inni chcą być w tym samym stopniu szczęśliwi, jak my sami.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Wyd.Antyk – Fundacja Aletheia, Warszawa 2004.
- Aktualność wolności. Wybór tekstów*, wybór i wstęp Misztal B., Przychodzeń M., Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958.
- Berger F., *The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, Univ.of California Press, Berkeley 1984.
- Berlin I., *Cztery eseje o wolności*, PWN, Warszawa 1994.
- Boaz D., *Libertarianizm*, przeł. D. Juruś, Zysk i S-ka, Poznań 2005.
- Chmielewski A., *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001.
- Davidson W.L., *Political Thought in England. The Utilitarians from Bentham to Mill*, Oxford University Press, London-NY-Toronto 1944.
- Gaus G., S.D. Courtland, *Liberalism*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2003 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/liberalism/>.
- Gładziuk N., *Druga Babel. Antynomie siedemnastowiecznej angielskiej myśli politycznej*, ISP PAN, Warszawa 2005.
- Goodin R.E., *Użyteczność i dobro*, w: *Przewodnik po etyce*, (red.) P. Singer, Książka i Wiedza, Warszawa 2000.
- Gray J., *Al-Kaida i korzenie nowoczesności*, przeł. W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 2006.
- Gray J., *Czy moralność jest wrodzona?*, przeł. S.Kowalski, „Gazeta Wyborcza” 19-20 maja 2007.
- Gray J., *Dwie twarze liberalizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Gray J., *Endgames: Questions in late Modern Political Thought*, Polity Press, Cambridge 1997.
- Gray J., *Enlightenment's Wake. Politics and culture at the close of the modern age*, Routledge, London and NY 1995.

- Gray J., *Global utopias and clashing civilisations: misunderstanding the present*, w: „*International Affairs*”, vol. 74, nr 1, Jan 1998.
- Gray J., *Hayek on Liberty*, Basil Blackwell, Oxford 1984.
- Gray J., *Heresies: against Progress and other Illusions*, Granta Books, London 2004.
- Gray J., *Isaiah Berlin*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- Gray J., *John Stuart Mill: Traditional and Revisionist Interpretations*, w: “*Literature of Liberty*”, vol. 2, no 2, April-June 1979.
- Gray J., *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Społeczny Instytut Znack, Kraków 1995.
- Gray J., *Mill on Liberty: a Defence*, Routledge and Kegan Paul, London 1983.
- Gray J., *Mill's Conception of Happiness and the Theory of Individuality*, w: *J.S.Mill's On Liberty in Focus*, (ed.) J.Gray, G.W.Smith, Routledge, London 1991.
- Gray J., *On Liberty, Liberalism and Essential Contestability*, w: *British Journal of Political Science*, Cambridge University Press, vol. 8, part 4, Oct. 1978.
- Gray J., *O rządzie ograniczonym. Szczegółowe uprawnienia i szczegółowe obowiązki rządu*, przeł. W. Madej, Centrum im. Adama Smitha, Warszawa 1995.
- Gray J., *Po liberalizmie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Gray J., *Post-liberalism. Studies in political thought*, Routledge, NY and London, 1993.
- Gray J., *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, przeł. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 2003.
- Gray J., *Tortury: skromna propozycja*, przeł. M. Szuster, w: „*Nowa Res Publica*”, jesień 4/2004.
- Handlin, Mary, Oscar, *The Dimensions of Liberty*, Harvard University Press, Cambridge 1961.
- Hayek F.A., *Konstytucja wolności*, przeł. J. Stawiński, PWN, Warszawa 2006.
- Hołówka J., *Liberalizm nieodparty, niezawodny*, w: „*Nowa Res Publica*”, nr 190, jesień 4/2006
- Kaniowski A.M., *Supererogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- Klimowicz E., *Utylitaryzm w etyce*, Warszawa 1974.
- Kotarbiński T., *Utylitaryzm w etyce Mill'a i Spencera*, w: Tenże, *Wybór pism*, t.I, *Myśli o działaniu*, Warszawa 1957, s. 215-330.
- Król M., *Bezradność liberalistów. Myśli liberalna wobec konfliktu i wojny*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Ludwikowski R., Woleński J., *J.S. Mill*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979.

Mandelbaum M., *History, Man and Reason. A study in nineteenth-century thought*, The John Hopkins Press, Baltimore and London, 1971.

Maslow A.H., *Motywacja i osobowość*, przeł. P. Sawicka, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990.

Mill J.S., *Autobiography*, Penguin Books, London 1989.

Mill J.S., *On Liberty and Other Essays*, (ed.) J.Gray, Oxford University Press, Oxford 1998.

Mill J.S., *O rządzie reprezentatywnym. Poddanie kobiet*, przeł. M.Chyżyńska, wstęp J.Hołówka, Społeczny Instytut Znak, Kraków 1995.

Mill J.S., *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, t.I i II, przeł. Cz.Znamierowski, PWN, Warszawa 1962.

Mill J.S., *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. M. Ossowska, A. Kurlandzka, PWN Warszawa 2005.

Mill J.S., *Użyteczność religii*, w: „Res Publica Nowa”, jesień, nr 4/2006.

Mill J.S., *Collected Works of John Stuart Mill*, (ed.) John M. Robson, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, Toronto and London, 1966-91:

- vol. I: *Autobiography and literary essays*, (ed.) J.M. Robson, J.Stillinger, 1981;
- vol. II-III: *Principles of Political Economy with Some of their Applications to Social Philosophy*, (ed.) J.M. Robson, 1965;
- vol. IV: *Essays on Economics and Society ** (ed.) J.M. Robson, 1967;
- vol. V: *Essays on Economics and Society *** (ed.) J. M. Robson, 1967;
- vol. VI: *Essays on England, Ireland and the Empire*, 1982;
- vol. VII: *System of Logic**, 1973;
- vol. VIII: *System of Logic***, 1973;
- vol. IX: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 1979;
- vol. X: *Essays on Ethics, Religion and Society Nature*, 1969;
- vol. XI: *Essays on Philosophy and the Classics*, 1978;
- vol. XII-XIII: *Earlier Letters*, 1963;
- vol. XIV-XVII: *Later Letters*, 1972;
- vol. XVIII-XIX: *Essays on Politics and Society*, 1977;
- vol. XX: *Essays on French History and Historians*, 1985;
- vol. XXI: *Essays on Equality, Law and Education*, 1984;
- vol. XXII-XXV: *Newspaper Writings*, 1986;
- vol. XXVI-XXVII: *Journals and Debating Speeches*, 1988;

- vol. XXVIII-XXIX: *Public and Parliamentary Speeches*, 1988;
- vol. XXX: *Writings on India*, 1990;
- vol. XXXI: *Miscellaneous Writings*, 1990;
- vol. XXXII: *Additional Letters of John Stuart Mill*, 1991;
- vol. XXXIII: *Indexes to the Collected Works of John Stuart Mill*, 1991.

Mises von, L., *Liberalizm w klasycznej tradycji*, Wyd. Oświaty Kaganiec, brak miejsca wydania, 1989.

Olszewski H., *Słownik twórców idei*, wyd. Poznańskie, Poznań 1998.

Ossowska M., *Główne modele „systemów” etycznych*, w: *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983.

Ossowska M., *Etyka angielska w ciągu lat ostatnich*, w: *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983.

Ossowska M., *Myśl moralna oświecenia angielskiego*, PWN, Warszawa 1966.

Ossowska M., *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, PWN, Warszawa 2005.

Perelman Ch., *O sprawiedliwości*, przeł. W. Bieńkowska, PWN, Warszawa 1959.

Plamenatz J., *The English Utilitarians*, Blackwell, Oxford 1958.

Polanowska-Sygulska B., *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.

Polanowska-Sygulska B., *Oblicza liberalizmu. Isaiah Berlin, John Gray, Steven Lukes, Joseph Raz w rozmowie z Beatą Polanowską-Sygulską*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2003.

Polanowska-Sygulska B., *Pluralizm i tragiczność*, w: *Studia z filozofii prawa*, t.2, (red.) J. Stelmach, Wydawnictwo UJ, Kraków 2003, s.185-199.

Polanowska-Sygulska B., *Wszystkie twarze Johna Graya*, w: „Przegląd Polityczny”, nr 56, 2002.

Rau Z., *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

Rees J.C., *A Re-Reading of Mill On Liberty*, w: *J.S.Mill. On Liberty in Focus*, (ed.) J.Gray, G.W.Smith, Routledge, London-NY 1991.

Robson J.M., *The Improvement of Mankind. The Social and Political Thought of J.S.Mill*, University of Toronto Press, Toronto 1968.

Rosenblum, N.L.(ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge-London, 1989.

- O'Rourke K.C., *John Stuart Mill and Freedom of Expression. The Genesis of a Theory*, Routledge, London and New York 2001.
- Ryan A., *John Stuart Mill's Art of Living*, w: *J.S.Mill On Liberty in Focus*, (ed.) J.Gray, G.W.Smith, Routledge, London and NY 1991.
- Ryan A., *Mill in a Liberal Landscape*, w: *The Cambridge Companion to Mill*, (ed.) J.Skorupski, Cambridge Univ.Press, Cambridge 1998.
- Schneewind J.B., (ed.) *Mill: a collection of critical essays*, Macmillan, London 1968.
- Siemek M., *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Wyd. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995.
- Siemek M., *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Singer P., *A Darwinian Left. Politics, Evolution and Cooperation*, Weidenfell and Nicolson, London 1999.
- Singer P., *Democracy and Disobedience*, Clarendon Press, Oxford 1973.
- Singer P., *Ethics and Sobiobiology*, w: „*Philosophy and Public Affairs*”, Winter 1992, vol 11, no 1, Princeton University Press.
- Singer P., *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2003.
- Singer P., *How Are We To Live? Ethics in an Age of Self-Interest*, Prometheus Books, New York 1995.
- Singer P., *Hegel*, Oxford University Press, Oxford 1983.
- Singer P., *Jeden świat. Etyka globalizacji*, przeł. C.Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 2006.
- Singer P., *Marx*, Oxford University Press, Oxford 1980.
- Singer P., *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, przeł. A.Alichniewicz, A.Szczęsna, PIW, Warszawa 1997.
- Singer P. (red.), *Przewodnik po etyce*, Książka i Wiedza, Warszawa 2000.
- Singer P., *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Oxford University Press, Oxford-Melbourne 1983.
- Singer P., *The Triviality of the Debate over 'Is-Ought' and the Definition of Moral*, [www. petersingerlinks.com/trivialityprint.htm](http://www.petersingerlinks.com/trivialityprint.htm).
- Singer P., H.Kuhse (ed.), *Unsanctifying Human Life*, Blackwell, Oxford 2002.
- Singer P., *Utilitarianism and Vegetarianism*, w: „*Philosophy and Public Affairs*”, summer 1980, vol. 9 no 4, Princeton University Press.
- Singer P., *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A.Alichniewicz, A.Szczęsna, PIW, Warszawa 2004.

- Skorupski J., *John Stuart Mill*, Routledge, London and NY 1991.
- Skorupski J., *Liberal Elitism*, w: *Ethical Explorations*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Szacki J., *John Stuart Mill: wolność i indywidualność*, w: *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- Śpiewak P. (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, przeł. P.Rymarczyk, T.Szubka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004.
- Westermarck E., *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Macmillan, London 1924.
- Woleński J., *Epistemologia*, PWN, Warszawa 2005.
- Zwoliński Z., *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, PWN, Warszawa 1974.